



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Das Dilemma im Artusroman

Literarische Güterabwägungen, *perplexio absoluta* und
Entscheidungsprozesse in der Artusepik des 12. und 13. Jahrhunderts

Verfasserin

Sonja Mather Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, August 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer

Für meine großartigen Eltern

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Der Artusroman	4
3. Die Darstellung von Individualität im Artusroman	7
4. Das Dilemma	13
4.1. Begriffsdefinition	13
4.2. Gefahr des Dilemmas: Verlust der <i>é</i> re	15
5. Das ‚Gewissen‘	20
5.1. Gewissensdiskussion im 12. und 13. Jahrhundert	20
5.2. Das ‚Gewissen‘ des Helden im Artusroman	23
6. Güterabwägung	25
6.1. Güterabwägung biblisch-kanonistisch	26
6.1.1. Pflichtenabwägung in der Bibel	26
6.1.2. Das Decretum Gratiani und seine Kritiker	27
6.2. Literarische Behandlung der Güterabwägung	29
6.2.1. Exkurs: Der Entscheidungsmonolog	30
7. Das Dilemma in der Artusepik	32
7.1. <i>Hartmanns von Aue ‚Iwein‘</i>	33
7.1.1. Drache oder Löwe: Das Scheindilemma	33
7.1.2. Die Harpinepisode: Pflichtenkollision	36
7.1.3. Resümee: Das ungelöste Dilemma	44
7.2. <i>Das Schweigegebot der Enite</i>	45
7.2.1. Warnung vor den Räuberüberfällen	46
7.2.2. Enites Warnung vor dem Burggrafen	53
7.2.3. Resümee: Verkürzung des Entscheidungsprozesses	55
7.3. <i>Das Witwendilemma: Chrétiens Laudine und ihre Nachfolger</i>	58
7.3.1. Das Scheindilemma: Chrétiens Laudine	58

7.3.2. Anerkennung der Politik: Hartmanns Laudine.....	66
7.3.3. Leugnung des Dilemmas: Strickers Danise	74
7.3.4. Resümee: Das Witwendilemma.....	77
7.4. Strickers ‚Daniel von dem Blühenden Tal‘.....	78
7.4.1. Daniel vor Clüse	79
7.4.2. Das Fräulein von dem Trüeben Berge	82
7.4.3. Kampf gegen den bûchlösen	89
7.4.4. Das Festhalten an der Hauptaventure	92
7.4.5. Resümee: Der reflektierende Held.....	94
7.5. Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois‘.....	98
7.5.1. Gefangenschaft durch das Waldweib Ruel	99
7.5.2. Gefangenschaft zwischen Nebel und Schwerterrad.....	102
7.5.3. Resümee: Dilemma als Prüfung des Glaubens	105
8. Vergleichende Betrachtung der Dilemmata.....	108
8.1. Ansiedlung der Dilemmata im Handlungskontext der Romane.....	108
8.2. Ursprung und Entstehung der Dilemmata	111
8.3. Überwindung der Dilemmata und Zweck der Darstellung.....	115
9. Schlusswort.....	120
10. Literaturverzeichnis	123
10.1. Primärliteratur	123
10.2. Sekundärliteratur.....	124
10.3. Lexika, Wörterbücher und Nachschlagewerke	133
11. Abstract.....	134
12. Curriculum Vitae.....	135

1. Einleitung

Eine Zwangslage, eine Zwickmühle, eine ‚Patsche‘, eine Klemme – die sprachlichen Variationen für ein Dilemma sind zahlreich und meinen doch alle die Konfrontation zweier¹ Wahlmöglichkeiten oder die Gefangenschaft in einer ausweglosen Situation. Gerade wegen dieser scheinbaren Ausweglosigkeit ist das Dilemma auch in der höfischen Artusepik des 12. und 13. Jahrhunderts ein beliebtes Mittel, um den Handlungsverlauf voranzutreiben, zu unterbrechen, zu strukturieren oder ganz allgemein zu beeinflussen. Die mittelalterlichen Autoren scheinen in der Darstellung des Dilemmas Möglichkeiten zu finden religiöse oder weltliche Werte zu vermitteln, die allgemeinen Anforderungen an den Helden zu problematisieren oder philosophische Ansätze zu thematisieren.

Aus dieser Vielfalt der Darstellungsmöglichkeiten in der Situation des Dilemmas ergeben sich für die Forschung eigentlich interessante Fragestellungen, die jedoch bisher nur ansatzweise betrachtet wurden. Einzelne dilemmatische Situationen, die auch in dieser Arbeit analysiert werden, wurden im Rahmen diverser Forschungen zur Gattung ‚Artusroman‘ zwar angeschnitten, jedoch nur am Rande behandelt und oftmals nicht unter dem Überbegriff des ‚Dilemmas‘.

Eine vergleichende Betrachtung dilemmatischer Situationen in unterschiedlichen Texten wurde bisher nicht angestellt² und soll im Rahmen dieser Untersuchung nachgeholt werden. In der vorliegenden Arbeit werden fünf Artusromane, die exemplarisch einen Überblick über die Gattung der Artusepik geben sollen, behandelt und der Einsatz dilemmatischer Situationen analysiert. Dazu werden Chrétiens ‚Yvain‘, der die französische Vorlage für den deutschen Artusroman liefert, die beiden klassischen deutschen Artusromane Hartmanns ‚Erec‘ und ‚Iwein‘ und zwei Beispiele der nachklassischen Artusepik Strickers ‚Daniel von dem blühenden Tal‘ und Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois‘ für die Analyse herangezogen.

Die Dilemmata sollen sowohl in Bezug auf die weiblichen, als auch auf die männlichen Protagonisten betrachtet und anschließend in einer vergleichenden Analyse einander gegenüber gestellt werden.

¹ vgl. im Gegensatz dazu ein Polylemma: eine Situation, in der zwischen mehr als zwei Möglichkeiten gewählt werden kann.

² Als Ausnahme kann Dieter Kartschokes Aufsatz ‚Der epische Held auf dem Weg zu seinem Gewissen‘ (1988) genannt werden, in welchem Kartschoke einige der hier behandelten Episoden anspricht, den tatsächlichen Fokus jedoch ebenfalls nicht auf der Situation des Dilemmas legt.

2. Der Artusroman³

Die literarische Gattung des Artusromans bewegt sich, wie der Name schon sagt, um den ursprünglich keltischen Themenkreis des idealen höfischen Herrschers König Artus und seine Tafelrunde, die ‚matière de Bretagne‘.

Als Begründer dieser Gattung gilt der französische Dichter Chrétien de Troyes (1135-1188), der die Romane ‚Erec et Enide‘, ‚Cligès‘, ‚Yvain‘, ‚Lancelot‘ und ‚Perceval‘ verfasste, auf denen die Bearbeitungen deutscher Dichter beruhen. Chrétien bezog sich in seinen Romanen auf den keltischen Sagenkreis um König Artus, einem keltischen Heerführer, der um 500 gegen die in England gelandeten Angelsachsen kämpfte. Schon vor dem französischen Dichter fand die Figur des Artus in rudimentärer Form in einige vorwiegend historische und chronikale Texte Eingang.

Die früheste namentliche Erwähnung Arturs findet sich in der anonymen ‚Historia Britonum‘ (829/830), die in einigen Handschriften Nennius zugeschrieben wurde, mit diesem bezeugten walisischen Geschichtsschreiber aber vermutlich nichts zu tun hat. Noch früher lassen sich im 6. Jahrhundert in der Chronik des heiligen Gildas ‚De excidio et conquestu Britanniae‘ inhaltliche Übereinstimmungen mit der ‚Historia Britonum‘ ausmachen, die jedoch mit dem Namen Ambrosius Aurelianus verbunden sind und in der der Name Artus keine Erwähnung findet.

In Geoffreys von Monmouth ‚Historia Regum Britanniae‘ (ca. 1138) wird König Artus schließlich noch als geschichtlicher König verstanden, eine Annahme, die Chrétien in seinen literarischen Werken völlig eliminiert. Artus wird hier als britischer Großkönig dargestellt, der halb Europa unter seiner Herrschaft vereint. In der volkssprachlichen Adaption von Geoffreys Chronik durch Wace, dem ‚Roman de Brut‘ (1155), wird erstmals die runde Tafel erwähnt. Wace erweitert wahrscheinlich aufgrund mündlicher Berichte und Sagen die Chronik Geoffreys und gestaltet Artus zum *bons reis*, zum Idealkönig, wie er auch in den späteren Artusromanen gedacht wird, um.

Chrétien übernimmt den Stoff rund um König Artus, löst ihn von aller geographischen und zeitgeschichtlichen Realität und gestaltet ihn erstmals literarisch aus. Der Hof König Artus‘ wird nun zum Sammelpunkt aller edler Ritter und zu seiner Tafelrunde zu gehören, bleibt das höchste Ziel.

³ vgl. dazu Brogsitter, Karl Otto: Artusepik 1965, Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Erster Teil: Von den Anfängen bis Hartmann von Aue 1977 und Mertens, Volker: Der deutsche Artusroman 2007, wobei sich Brogsitter nur zur Betrachtung der Herkunft des Artusstoffes und der klassischen Artusromane eignet. Die nachklassische Artusepik wird von ihm noch unter dem die Eigenleistung der Autoren aberkennenden Begriff ‚Epigonenepen‘ zusammengefasst. Auf den Stoff und die Herkunft des Artusromans soll hier einleitend nur kurz eingegangen werden. Zu diesem Thema sind bereits zahlreiche Forschungsarbeiten entstanden. Für eine Auseinandersetzung mit dem Thema Artusepik erscheint eine kurze einführende Darstellung dieser Gattung jedoch notwendig.

Woher der Autor jedoch seine Kenntnisse der arturischen Welt neben den Werken von Geoffrey und Wace hatte, ist umstritten. Chrétien geht es nicht um Geschichtsmythologie, sondern um „schöne und lehrreiche Geschichten neuer Art“.⁴

Eingang in den deutschen Sprachraum findet der Artusroman schließlich durch die Bearbeitungen der französischen Romane ‚Erec et Enide‘ und ‚Yvain‘ Chrétiens durch den Dichter Hartmann von Aue. Bei der Übersetzung der Romane hält sich Hartmann zwar teilweise sehr genau an seine französische Vorlage, zeitweise weicht er jedoch an bedeutsamen Stellen von ihnen ab, wodurch wir Auskunft über eine andere Intention des Autors erhalten. Hartmann musste vor allem auf ein literarisch weniger erfahrenes Publikum Rücksicht nehmen und dementsprechend Änderungen vornehmen, die die Rezeption erleichtern würden.⁵

Neben dem wohl bekanntesten Dichter der Artusromane Hartmanns von Aue zählen auch andere Dichter mit ihren Werken zu der Gattung des Artusromans. Gemeinsam mit Chrétiens ‚Erec et Enide‘ und ‚Yvain‘, sowie Hartmanns deutschen Adaptionen der beiden Romane ‚Erec‘ und ‚Iwein‘, zählt Ulrichs von Zatzikhoven ‚Lanzelet‘ zu den klassischen Artusromanen. Unter der Kategorie ‚arturische Gralromane‘ fasst Volker Mertens Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘ und den ‚Prosa-Lancelot‘ zusammen. Zu den ‚nachklassischen Artusromanen des 13. Jahrhunderts‘ zählen Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois‘, die ‚Crône‘ Heinrichs von dem Türlin, Strickers ‚Daniel‘, die drei Romane des Pleier ‚Garel‘, ‚Tandareis und Flordibel‘ und ‚Meleranz‘, sowie Konrads von Stoffeln ‚Gauriel von Muntabel‘ und der ‚Wigamur‘. Albrechts ‚Jüngerer Titirel‘ fällt noch gemeinsam mit dem ‚Rappoltsteiner Parzifal‘ unter die Gattung der späten Gralromane.⁶

Gemeinsam ist den Artusromanen das Zurücktreten von König Artus als Handlungsträger.⁷ Artus ist mehr eine repräsentative Figur, als eine aktive und kämpferische und wirkt manchmal fast hilflos, sodass er darauf angewiesen ist, dass ein Ritter seiner Tafelrunde handelnd hervortritt. Die magisch-mythologischen Elemente der keltischen Sagentradition werden in den Artusromanen in einen höfischen Bereich verlagert und nur in manchen Abenteuern werden noch märchenhafte Elemente aufgenommen.⁸

⁴ Mertens 2007: 24

⁵ vgl. ebd.: 51f

⁶ vgl. dazu ausführlicher ebd.

⁷ Strickers ‚Daniel‘ bildet hier eine der wenigen Ausnahmen. In diesem Roman werden einige typische Momente des Artusromans vom Autor abgewandelt. Unter anderem wird König Artus in einer aktiven und kämpferischen Rolle gezeigt. Dennoch lassen sich die allgemeinen Gattungsmerkmale auf die meisten der genannten Romane anwenden.

⁸ vgl. Bumke, Joachim: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter 2004: 135

Ein Grundelement der klassischen Artusromane in der Tradition Chrétiens ist die Bauform. Die Handlung setzt sich aus einer Kette von Abenteuern zusammen, die der jeweilige Held bestehen muss, um damit die Überlegenheit der ritterlich-höfischen Gesellschaftsordnung unter Beweis zu stellen. Ausgangs- und Endpunkt der Handlung bildet stets der Artushof, der die ideale Gesellschaftsform repräsentiert. Die Abenteuer, die der Held durchlaufen muss, sind Bewährungsproben, durch welche dieser seine Vorzüglichkeit unter Beweis stellen muss. Dabei ist der Handlungsstrang nicht linear, sondern wird in den klassischen Artusromanen Chrétiens und Hartmanns entlang einer Doppelwegstruktur gezeichnet. Der Held erfährt einen Rückschlag und verliert durch ein Fehlverhalten seine Zugehörigkeit zur idealen Artusgesellschaft. In einer zweiten *âventiure*-Kette muss der Held schließlich seinen Weg zurück an den Artushof finden, indem er sich neuerlich beweist, wo er zuvor versagt hat und die vorliegende Krise überwindet.⁹

Diese von Chrétien geschaffene „Symbolstruktur“ (W. Haug)¹⁰ des Artusromans wird durch Hartmanns Bearbeitungen auch zum gattungsbestimmenden Merkmal in der frühen deutschen Artusdichtung. Allerdings bildeten die Verfasser der späteren Artusromane genau diese Krise in der Laufbahn des Helden, nach der dieser sein Fehlverhalten korrigieren muss, um zu seiner individuellen Vervollkommenheit zu gelangen, nicht nach.¹¹

Die späteren Artusromane des 13. Jahrhunderts beziehen sich durch Personen, Motivreihen und Konstellationen auf die frühen Artusromane, allein die Doppelwegstruktur und die Zuordnung der einzelnen Abenteuer zum Läuterungsprozess des Helden wurde von den Autoren der späteren Romane nicht übernommen.¹²

Wird die Zweiteilung der klassischen Artusromane in der nachklassischen Artusepik beibehalten, erscheint diese als bloße Hülle, als Formgerüst, da die Krise, die die Zweiteilung einleitet, ausbleibt. Eine solche Zweiteilung nur der Form nach findet sich beispielsweise in Strickers ‚Daniel‘ oder in Pleiers ‚Garel‘. Eine zweite Formmöglichkeit besteht darin, das klassische Modell zugunsten mehrerer Handlungsteile vollständig aufzulösen. Ein solches Gerüst lässt sich in Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois‘ erkennen, der sich durch eine Dreiteilung der Handlung auszeichnet.¹³

⁹ vgl. Bumke 2004: 135ff

¹⁰ vgl. dazu Haug, Walter: Die Symbolstruktur des höfischen Epos und ihre Auflösung bei Wolfram von Eschenbach 1971

¹¹ vgl. ebd.: 137

¹² vgl. ebd.: 216f

¹³ vgl. Roßnagel, Frank: Die deutsche Artusepik im Wandel. Die Entwicklung von Hartmann von Aue bis zum Pleier 1996: 113-119

3. Die Darstellung von Individualität im Artusroman

Die Möglichkeit der Darstellung eines Dilemmas in der Artusepik steht in direktem Zusammenhang mit der Thematisierung von Individualität¹⁴ überhaupt, welche in den Artusromanen des 12. und 13. Jahrhunderts erstmals in eingeschränkter Weise erfolgt. Individualität bezeichnet „die Eigenart des einzelnen Wesens, die Gesamtheit seiner stabilen und eigentüml. Merkmalsausprägungen“¹⁵. Für Anette Sosna ist die Voraussetzung für die Entstehung von Individualität, dass der „Einzelne überhaupt nur in einer Gruppe und damit innerhalb einer [...] Form gesellschaftlicher Kontrolle individuell sein kann.“¹⁶ „Individualität erlangt ein Mensch dann, wenn er über Akte der Selbstbestimmung und der Selbstbewusstwerdung mit sich vollkommen identisch wird.“¹⁷ In den Artusromanen werden erstmals diese ‚Eigenart‘ der Figuren, ihre Charaktereigenschaften und damit verbunden ihre Denk- und Entscheidungsprozesse in eingeschränkter Form thematisiert. Die von Gerok-Reiter beschriebenen Akte der Selbstbestimmung und Selbstbewusstwerdung beginnen sich auf Figurenebene im höfischen Epos zu entwickeln.

Unter Individualität in den Artusromanen soll nun im Anschluss vor allem die Fokussierung der Darstellung auf einzelne Figuren, ihre Handlungswege, sowie auf innere Vorgänge, Reflexionsprozesse und Gedankengänge der Protagonisten verstanden werden, welche einerseits die Voraussetzung für die Thematisierung eines Dilemmas darstellen, das Dilemma andererseits jedoch wesentlicher Bestandteil dieser Individualitätsdarstellung ist.

Schon Gustav Gröber definiert 1902 den Artusroman in Bezug auf seine Individualitätsdarstellung. Das höfische Epos ist bei Gröber „eine Reaktion des Individuums gegen die Masse, des persönlichen gegen den Allgemeingeist, gegen die nationale und Staatsidee im Heldengedicht“¹⁸. Erich Köhler nimmt diesen Ansatz auf und nutzt ihn zu einer Neuinterpretation des höfischen Romans, indem er von einer Hinwendung zu den Bedürfnissen des Individuums im 12. und 13. Jahrhundert ausgeht, welche sich im höfischen Epos widerspiegelt.¹⁹

¹⁴ Zur Unterscheidung von Individualität und Identität vgl. Sosna, Anette: Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: Erec, Iwein, Parzival, Tristan 2003: 16-28

¹⁵ Brockhaus, Bd. 13: 224

¹⁶ Sosna 2003: 21

¹⁷ Gerok-Reiter, Anette: Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik 2006: 32

¹⁸ Gröber, Gustav: Grundriss der romanischen Philologie 1902: 491

¹⁹ vgl. Köhler, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Galdichtung 2002: 2

Der Zusammenhang zwischen Individualitätsdarstellung und dem Artusroman wurde schon sehr früh erkannt und bildet einen wesentlichen Faktor bei der Darstellung des Dilemmas.

Gerok-Reiter bezeichnet in Anlehnung an Walter Haugs Terminologie die Erzählweise in den arturischen Romanen als ‚strukturorientiertes Erzählen‘, im Gegensatz zum ‚subjektorientierten Erzählen‘. In dieser Erzählweise werden Figuren nicht als Charaktere mit einem originellen Lebensgang aufgefasst, sondern als von vornherein normierte Typen²⁰, deren Funktion es ist, ihnen zugewiesene Rollen zu repräsentieren. Sie argumentiert weiter, dass die Handlungen der Helden keinem subjektiven Entscheidungsraum folgen, sondern festen Stationsfolgen und Wahlmöglichkeiten des Handelns ausgeschlossen sind. Das strukturorientierte Erzählen stellt sich somit eigentlich als ausgesprochen individualitätsfeindlich heraus.²¹

Nun erscheint ihre Argumentation genau auf das Gegenteil hinzuweisen, nämlich darauf, dass sich in der Artusepik eben keine Darstellung des Individuums mit seinen innerlichen, reflexiven Prozessen findet. Vor allem ihr Verweis auf die fehlenden Wahlmöglichkeiten des Handelns schließt eigentlich die Möglichkeit eines Dilemmas aus. Diese erste Annahme täuscht jedoch. Gerok-Reiter argumentiert, dass eben genau dort, wo das strukturorientierte Erzählmodell zum Einsatz kommt und somit in die Diskussion gerät, sich erstmals Ansätze einer Individualitätsdarstellung findet und sich diese starren Erzählformen aufzulösen beginnen.

Denn der arturische Roman, in dem das binäre Denken von Negativem und Positivem vorherrscht und in dem sich die Autoren mit der strengen traditionellen Normierung auseinander setzen, nimmt eine historische Schwellenposition ein, indem gerade in diesen Texten die Aufbruchsymptome erscheinen, nach denen gesucht werden muss, wenn es um die Entdeckung von Individualität geht.²²

In der arturischen Erzählung kann somit ein Anfang für den Entstehungsprozess des Individualitätsbewusstseins gefunden werden. Gerade in dieser Literaturgattung, argumentiert Gerok-Reiter, können das Gegebene mit dem Möglichen konfrontiert und Individualitätsaspekte, die über die realen Gegebenheiten hinausreichen, dargestellt werden. In der Literatur müssen keine abgesicherten und wissenschaftlich nachweisbaren Ergebnisse der Individualitätsdiskussion präsentiert werden, wodurch das Interesse an Darstellungen von Individualität im literarischen Bereich steigt. Somit

²⁰ Gegen diese Annahme stellt sich Anette Sosna, die davon ausgeht, dass Individualität ein Grundmerkmal des Menschen ist, durch das er auch innerhalb eines Kollektivs unterscheidbar bleibt und der Einzelnen und das Kollektiv somit niemals ganz zu einem ‚Typus‘ verschmelzen. (vgl. Sosna 2003: 17f)

²¹ vgl. Gerok-Reiter 1996: 751f

²² vgl. ebd.: 753f

kann im Rahmen der Thematisierung von Norm und Abweichung auch die Individualitätsdiskussion eingebunden werden.²³

Doch nicht nur Gerok-Reiter macht Individualitätsdarstellungen erstmals in den Artusromanen aus, auch Dieter Kartschoke geht von der These der „Entdeckung des Individuums im 12. Jahrhundert“²⁴ aus. „Unverwechselbarkeit eines exzeptionellen Schicksals, Selbstbewusstsein, Reflexion und Introspektion“²⁵ in den Texten verweisen laut Kartschoke auf die Fokussierung der volkssprachigen Literatur des 12. Jahrhunderts auf das Individuum und seine Handlungswege. „Die Figur des Helden konfiguriert sich dabei in *Relation* zur Ereignisfolge, zum Textganzen, zu anderen Figuren bzw. zur Gemeinschaft und deren Instanzen.“²⁶

In der Literatur ab 1100 wird also der Handlungsraum der Figuren in das Innere der literarischen Figuren hinein ausgeweitet, wodurch die Möglichkeiten des Autors erweitert werden. Maßgeblich ist diese Entwicklung für das Thema, mit dem sich diese Arbeit beschäftigt: das Dilemma. Die Ausweitung des Handlungsraumes in das Innere der Figuren zeigt sich beispielsweise im Auftreten dilemmatischer Situationen, bei denen es zur Darstellung von Entscheidungsprozessen und inneren Reflexionen der Figur kommt.

Uta Störmer-Caysa beschäftigt sich mit dem lang andauernden Prozess der Integration von Begriffen wie ‚Ich‘, ‚Subjekt‘ oder ‚Individuum‘ in den alltäglichen Sprachgebrauch. Auch sie findet den Anfang dieses Prozesses in der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts, in der erstmals ein literarisches Ich gesetzt wird und literarische Möglichkeiten erprobt werden, wie „ein Held zu dem Bewußtsein kommen kann, Täter seiner Taten zu sein.“²⁷

Ausführlicher heißt es bei ihr: „Eine literarische Figur [...] mußte ‚ich‘ sagen können und damit mehr meinen als die empirische Einheit ihrer selbst, sie mußte über dieses Ich reflektieren können, die seelische Einheit ihres Selbst in der grammatischen Person mitdenken. Und sie mußte dahin geführt werden, sich selbst ihre Taten anzurechnen [...]“²⁸ Darin sieht Störmer-Caysa die Voraussetzung für die Darstellung eines ‚Gewissens‘ in der Literatur, welches mit der Individualitätsdarstellung in engem

²³ vgl. Gerok-Reiter 1996: 764

²⁴ Kartschoke, Dieter: Ich-Darstellung in der volkssprachigen Literatur 2001: 61

²⁵ Kartschoke 2001: 61

²⁶ Sosna 2003: 35; Sosna verweist in diesem Zusammenhang auf das wesentliche Element der Differenz, das sich sowohl auf die Identitäts- als auch auf die Individualitätsproblematik bezieht. „Demnach geben die Bewegungen des Protagonisten [...] innerhalb des Relationsgefüges Aufschluß über das Verhältnis von Normen-Konformität und –Differenz bezüglich Handeln und Verhalten, so dass in einem weiteren Schritt danach gefragt werden kann, inwieweit sich die Identitätsgenese als integrativer oder desintegrativer Vorgang erweist.“ (Sosna 2003: 35)

²⁷ Störmer-Caysa, Uta: Wissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters 1998: 1

²⁸ Störmer-Caysa 1998: 24

Zusammenhang steht und folglich für die Entwicklung einer konkreten Vorstellung des Begriffs wesentlich ist.

Um sich seine Taten anrechnen zu können, muss unterstellt werden, dass es die empirische Einheit ‚ich‘ zwar immer nur für den Augenblick gibt, doch auch in den darauf folgenden Augenblicken noch das selbe Ich sein wird. Erst wenn diese Unterstellung gemacht wird, kann sich das Ich reflexiv zu sich selbst verhalten und sich selbst erforschen, wodurch die Voraussetzung für die Anrechnung und Verantwortung eigener Taten gebildet wird.²⁹

Diese Überlegung erscheint für die Situation des Dilemmas wesentlich, da sich die literarische Figur in dem Moment des Zwiespalts, in dem mehrere Handlungsmöglichkeiten, Pflichten oder Werte zur Wahl stehen, zu einer Entscheidung durchringen muss.

Erst wenn die Annahme eines existierenden und sich nicht von Moment zu Moment verändernden Ichs gemacht wird, erst dann kann der Held seine Taten selbst verantworten und nicht nur aufgrund seiner äußeren, sondern ebenso aufgrund seiner inneren Vita unverwechselbar werden.³⁰

Störmer-Caysa betont den Sinn des Ich-Sagens, welcher für sie im

„bewußten Festhalten an personaler Integrität auf einer neuen, nunmehr reflektierten Stufe, also gegen das völlige Aufgehen in gemeinschaftlichen Verhaltens- und Gefühlsmustern und gegen die umgekehrte Gefahr, durch die Macht eines Affekts gänzlich aus solchen Mustern getragen [...] zu werden“³¹ besteht.

Durch die Ich-Fiktion wird also verhindert, dass das Individuum durch das Abkommen von gesellschaftlichen Normvorstellungen aus der Gemeinschaft ausscheidet, andererseits wird jedoch auch gewährleistet, dass Individualität durch das nahtlose Einfügen in die Gesellschaft und deren geltenden Regeln nicht verloren geht.

Im Artusroman finden wir einen in seiner Grundstruktur immer gleich bleibenden Handlungsrahmen. Ein Ritter der idealen Adelsgemeinschaft des Artushofes begibt sich auf Abenteuer. Er tritt dabei im Kampf gegen ritterliche Gegner oder magische Ungeheuer an, befreit Länder und Völker von machtbesessenen Usurpatoren, erobert für sich *lant* und *frouwe* und beweist im Fortlaufen der Erzählung seine Idealität und seine rechtmäßige Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Artusritter.

²⁹ vgl. Störmer-Caysa 1998: 24

³⁰ vgl. ebd.: 1

³¹ ebd.: 28

Durch die Fokussierung des Romans auf meist einen Haupthelden und seine Heldentaten, wird das Interesse des Rezipienten auf die zentrale Figur des Artusritters und seinen *âventiure*-Weg gelegt. Bestandteil dieses Weges des Helden ist immer auch der Erwerb einer Frau, wodurch ab der Heirat – die in den unterschiedlichen Romanen zu unterschiedlichen Zeitpunkten in der Handlungsreihenfolge erfolgt – das Hauptaugenmerk des Rezipienten zwar in geringerem Ausmaß, aber dennoch zusätzlich auf der, dem Held zur Seite stehenden, Protagonistin liegt. Aus diesem Grund sollen in dieser Arbeit sowohl dilemmatische Situationen, die den Haupthelden des Romans betreffen, als auch solche, in denen sich die Heldin befindet, analysiert werden.

Im Laufe dieses *âventiure*-Weges werden also Situationen konstruiert, in denen der Held oder die Heldin isoliert oder desintegriert wird, sich somit selbst überlassen ist, eigene Entscheidungen treffen und in eigener Verantwortung handeln muss.³² Dadurch beginnt die Figur sich über selbst gewählte Taten zu definieren und sich als Subjekt ihrer eigenen Taten zu verstehen.³³

Individualität, beziehungsweise die Darstellung des Innenlebens der Figuren, kommt im Artusroman durch das Nachdenken, durch die Reflexionen der Protagonisten zum Vorschein. Dieter Kartschoke nimmt jedoch eine Einschränkung vor und betont, dass es sich bei der Darstellung von Individualität in der Artusepik nicht um die Darstellung von persönlicher Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung der Figuren handelt. Ziel des Artusritters ist nicht das eigene Selbst, sondern die „Verwirklichung und Bestätigung der vorgegebenen oder neu zu findenden Ordnung.“³⁴

Schon Hildegard Emmel weist darauf hin, dass in der Artusepik nicht der ‚moderne‘ Mensch dargestellt wird, sondern der Mensch, der weniger durch subjektive Anlagen bestimmt ist, als vielmehr unter objektiven, allgemein gültigen Forderungen, Geboten und Normen der Gesellschaft steht und stets bemüht ist sich diesen anzupassen.³⁵ Dadurch wird die Gesellschaft zu einem wesentlichen identitätsbestimmenden Kriterium, da sie den Einzelnen durch die geltenden Regeln in seinem Denken und Handeln prägt und bestimmt.³⁶

Wie die Möglichkeit eines literarischen Dilemmas, die Darstellung von Individualität in der Literatur überhaupt voraussetzt, bedingt der Prozess der Entscheidungsfindung wiederum die Entwicklung der Individualitätsdarstellung. Denn mit dem zunehmenden

³² vgl. Kartschoke 2001: 63f

³³ vgl. Störmer-Caysa 1998: 34

³⁴ Kartschoke 2001: 70

³⁵ vgl.: Emmel, Hildegard: Das Verhältnis von *êre* und *triuwe* im Nibelungenlied und bei Hartmann und Wolfram 1936: 30

³⁶ vgl. dazu Kapitel 4.2 ‚Gefahr des Dilemmas: Verlust der *êre*‘, in dem auf die Bedeutung der Gesellschaft für den Einzelnen eingegangen wird.

Interesse am „Zustand des Zweifels und [...] Akt des Wählens (sittlichen Entscheidens) [ist] eine Entwicklung zu beobachten, die das allmähliche Erwachen des [mittelalterlichen] Individuums zum Ich-Bewußtsein, zur kritischen, reflektierten Selbstkontrolle im Handeln [...] spiegelt.“³⁷

Die Darstellung dilemmatischer Situationen im Artusroman kann also nur durch das Aufkommen von Individualitätsdarstellungen im 12. Jahrhundert überhaupt erfolgen. Im Moment des Dilemmas werden die Figuren dazu gezwungen sich als handelnde Subjekte zu begreifen und im Bewusstsein um eine tatsächliche Auswirkung ihrer Taten eine Entscheidung zu treffen. Andererseits gibt es, wie schon Walker andeutet, eine entgegengesetzte Entwicklung, da die Thematisierung dilemmatischer Situationen in der Artusepik die Entstehung eines Ich-Bewusstseins der literarischen Figuren und das Interesse der Autoren an der Darstellung des Individuums und seiner inneren Prozesse fördert.

Auch wenn sich in den Artusromanen noch keine Form persönlicher Freiheit in der eigenen Entwicklung und vollkommen individuelle Selbstverwirklichung des eigenen Charakters findet, sondern immer eine Anbindung an allgemein gesellschaftliche Regeln und Normen besteht, so entwickelt sich doch gerade in den volkssprachigen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts, innerhalb derer die Artusepik einen wesentlichen Stellenwert einnimmt, eine erste Form der Individualitätsdarstellung, beziehungsweise konkreter die ersten Ansätze einer Fokussierung auf einzelne Handlungsträger und deren gedankliches Innenleben.

Obwohl sich die handelnden Figuren im Artusroman weniger als individuelle und einzigartige Subjekte, die völlig unabhängig und frei von Konventionen und gesellschaftlichen Normen handeln und Entscheidungen treffen können, sondern vielmehr als Teil einer bestehenden Ordnung und als Mitglied einer höfischen Gesellschaftsform begriffen werden müssen, wird in ihren Überlegungen und Reflexionen erstmals etwas wie Individualität dargestellt.

Die Darstellung ihres Innenlebens wird somit zur Voraussetzung die Figuren in ein Dilemma geraten zu lassen und umgekehrt kann durch die Situation des Dilemmas im Roman die Entwicklung eines Individuums in der Literatur befördert werden.

³⁷ Walker, Emil: Der Monolog im höfischen Epos. Stil und literaturgeschichtliche Untersuchungen 1928: 182

4. Das Dilemma

Die Philosophie beschäftigt sich schon seit geraumer Zeit umfassend mit dem Dilemma, dessen Begriffsdefinition und dessen logische Strukturen. Auf eine ausführliche theoretische Einführung in das Phänomen des Dilemmas soll daher in dieser Arbeit verzichtet werden. Das Dilemma soll in der einleitenden Auseinandersetzung weniger aufgrund seines detaillierten Aufbaus dargestellt, sondern gleich auf seine Bedeutung im Artusroman hin diskutiert werden.

4.1. Begriffsdefinition

In der Sprache der Logik ist das Dilemma ein „syllogistisches Schlußmuster mit hypothetischem Obersatz und disjunktivem Schlußsatz. [...] Das Wichtige daran ist die hypothetische Struktur und die Unausweichlichkeit der jeweiligen Folge. Die Entscheidung kommt also erst im Resultat der Schlußfigur, nicht durch sie, zustande.“³⁸

Aus dieser Definition der Logik entwickelte sich die „verbreitete allgemeinere Bedeutung von >D[ilemma]< als Zwangslage, in der man zwischen zwei gleich unerwünschten Handlungen oder Folgesituationen zu wählen hat (praktisches D[ilemma], >Zwickmühle<) oder jeder unter den alternativen Sätzen einer schon als korrekt anerkannten Adjunktion zu einem ersichtlich falschen oder den Prämissen widersprechenden Satz führt.“³⁹

In der theologischen und philosophischen Diskussion des Mittelalters wurde der Begriff *perplexio* synonym für das Dilemma eingesetzt.⁴⁰ Störmer-Caysa bezeichnet die *perplexio* als ein intellektuelles Problem, das solange unlösbar ist, „wie der Mensch auf der Ebene der formalen Logik handelt, solange er nicht erkennen kann, welche der beiden Folgen seines möglichen Handelns entweder nicht notwendig eintritt oder eher als die andere in Kauf genommen werden kann.“⁴¹

Die Situation des Dilemmas ist ein bisher eigentlich nur wenig beachtetes Element der Artusromane, das sich jedoch als ein wesentlicher Bestandteil in Bezug auf den Handlungsfortlauf erweist. Nach Sabine Seelbach dient in der Literatur die Darstellung

³⁸ Störmer-Caysa 1998: 54 (Fußnote 109)

³⁹ Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 1: 482

⁴⁰ vgl. Zedler Universallexikon: Als deutsche Übersetzungsmöglichkeit für *Casus perplexi* wird der Begriff ‚Zweifelhafte Fälle‘ vorgeschlagen. (Bd. 64: 1075)

⁴¹ Störmer-Caysa 1998: 54; Ausführlicher zur Problematik der *Perplexio* siehe: Kapitel 6. Güterabwägung

dilemmatischer Situationen vor allem dem Aufzeigen und Sichtbarmachen der „Grenzen axiomatischer Ethik“.⁴²

Der Held oder die Heldin gerät dabei in Situationen, in welchen sie mit zwei unterschiedlichen Forderungen oder Normvorstellungen konfrontiert sind, oder in welchen sie sich in ausweglosen Konstellationen wieder finden. Aus diesen Situationen resultieren entweder unterschiedliche Handlungsoptionen für die sich der Protagonist entscheiden kann oder ihm bleiben jegliche Handlungsmöglichkeiten verschlossen. Für den weiteren Handlungsverlauf ist in diesem Moment ein Entschluss des Betroffenen zwingend und auch auf Handlungsebene notwendig, da die Entscheidung Einfluss auf das weitere Geschehen im Roman hat.

„Das >Dilemma< ist wegen seiner Ausweglosigkeit ein spannungsbeschaffendes Pathosmittel“⁴³, erklärt Lausberg den Grund für die Verwendung dilemmatischer Situationen in der Literatur. Ob es sich bei jedem Dilemma im Artusroman tatsächlich um eine ausweglose Situation handelt, soll im Anschluss noch gezeigt werden. Wesentlich ist jedoch, dass die Autoren ihre Figuren in Situationen versetzen, in denen sie mit entgegengesetzten Handlungsmöglichkeiten, Werten oder tatsächlich aussichtslos erscheinenden Umständen konfrontiert sind und dadurch beim Publikum Neugier auf den zu Beginn ungewissen Ausgang des Dilemmas erzeugen. Die aufgebaute Spannung wird zusätzlich durch die Tatsache verstärkt, dass die Entscheidung der Figur den weiteren Handlungsverlauf bestimmt. Der Entschluss für eine Handlungsoption und gegen eine andere, bedeutet auch den vorläufigen Ausschluss eines Geschehens.

Ein Dilemma, beziehungsweise in Kuttners Formulierung ein ‚Notstand‘ entsteht nach Kuttner da „[...] ,wo die Norm mit einem anderen willensbildenden Faktor, sei es mit einem übermächtigen Trieb (z.B. dem der Selbsterhaltung), sei es mit einem entgegengesetzten Sollen in Konflikt gerät.“⁴⁴

Der Notstand resultiert somit aus der Kollision zweier einander ausschließender Pflichten, Werte oder Handlungsmomente, die auf den männlichen Helden oder die weibliche Heldin einwirken. Dadurch wird die Frage thematisiert, ob und in wie weit in einer solchen Situation die Einhaltung unterschiedlicher Normen noch gewährleistet werden kann und wie „zwischen zwei gleichwertigen Handlungen die rechte gefunden

⁴² Seelbach, Sabine: Kontingenz. Zur produktiven Aufnahme literarischer Erfahrung im ‚Wigalois‘ Wirts von Grafenberg 2007: 173

⁴³ Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft 1973: 217

⁴⁴ Kuttner, Stephan: Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX 1935: 257

werden könne und wie bei zwei gleich zu meidenden Übeln dennoch eine sittliche Tat möglich ist [...]“.⁴⁵

Die Autoren der hier behandelten Artusromane lassen ihre Figuren unterschiedlich vorgehen, wenn es darum geht zwischen zwei Handlungsgeboten oder Normen eine Entscheidung zu treffen, beziehungsweise sich aus einem Zwiespalt zu befreien. Störmer-Caysa macht unterschiedliche Möglichkeiten mit dem Dilemma umzugehen aus: Das „Verharren in der Unlösbarkeit, die Entscheidung für eine Lösung (und das Ausschlagen der anderen) und die überbietende Zusammenführung des unversöhnlich Erscheinenden“⁴⁶ sind für sie die drei möglichen Umgangsweisen mit dilemmatischen Situationen.

4.2. Gefahr des Dilemmas: Verlust der *êre*

Das Dilemma kann eigentlich erst durch das Vorhandensein höfischer Verhaltensregeln entstehen: Taten dürfen nicht nur vom Helden getan werden, vielmehr müssen sie es. Der Held hat stets die Verpflichtung zum Handeln, will er seine *êre* nicht in Gefahr bringen. Im Fall des Dilemmas liegen jedoch zwei gleichwertige, sich ausschließende Pflichten, Werte oder Handlungsoptionen vor, die einer Entscheidung der sich in der Situation befindlichen Figur bedürfen. In der mittelalterlichen Ethik werden solche Entscheidungen im Zentrum der Gewissenslehre unter den Aspekten der Vernunftentscheidungen und moralischen Urteile abgehandelt.⁴⁷

Genau in dieser von Störmer-Caysa ausgeführten Handlungsverpflichtung der vorbildlichen, höfischen Helden im Artusroman, liegt die Problematik des Dilemmas. Der Held und auch die Heldin besitzen die Verpflichtung zum Handeln, konkreter zum richtigen Handeln. Im Fall des Dilemmas, in welchem mehrere ‚richtige‘ oder auch mehrere falsche Handlungswege oder entgegen gesetzte Werte aufeinander treffen und die Figur zu einer Entscheidung zwingen, zeigt sich die Vollkommenheit und Idealität des Handelnden; oder eben umgekehrt, das Nichtvorhandensein der Idealität. Die Figur befindet sich in einem äußeren, von der momentanen Sachlage hervorgerufenen, sowie in einem inneren Zwiespalt, der aus dem Handlungsnotstand und der Notwendigkeit einer Entscheidungsfindung resultiert. In diesem Moment wird der Held gezwungen sich „seiner selbst, seiner Motive und Handlungen bewusst zu

⁴⁵ Störmer-Caysa 1998: 54

⁴⁶ ebd.: 53

⁴⁷ vgl. ebd.: 46f; Im Kapitel ‚Das Gewissen‘ wird noch genauer auf den Kontext der Gewissenslehre und die Bedeutung dieser für die Ausgestaltung des Dilemmas im Artusroman eingegangen werden.

werden, sich Rechenschaft abzulegen und selbstverantwortlich Entscheidungen zu treffen.“⁴⁸

Die wesentliche Problematik, die das Auftreten eines Dilemmas und die damit verbundene notwendige selbstverantwortliche Entscheidung, die zu treffen der Held gewissermaßen verpflichtet ist, bereitet, ist die Gefährdung der *être*⁴⁹. Der Begriff der *être* bedeutete im 12. und 13. Jahrhundert „Ansehen“, „Anerkennung“, [und] „Würde“⁵⁰ und stellte eine wichtige Voraussetzung beziehungsweise Notwendigkeit für die ritterliche Existenz und das Bestehen in der höfischen Gesellschaft dar.

Aus historisch-rechtlicher Perspektive betrachtet, wurden bis ins 13. Jahrhundert hinein „Ehre und Eigentum als höchstwertige Rechtsgüter anerkannt und ihre Verletzung mit strengerer Ahndung belegt als die Lebensvernichtung“.⁵¹ Die Ehre war also in der historischen Epoche des 12. und 13. Jahrhunderts ein wesentliches Gut, das es zu erhalten und zu verteidigen galt. So wundert es nicht, dass besonders in der höfischen Gesellschaft der Artusromane die Ehre sehr hoch geschrieben ist und direkt an die Existenz der Figuren in dieser Gesellschaft gebunden ist. Die Ehre des Menschen ist ausschlaggebend um, zu einem Bestandteil der Gemeinschaft zu werden und längerfristig in ihr bestehen zu können.

Die Entscheidungen, die der Held trifft, sind also nicht nur für ihn allein von wesentlicher Bedeutung, sondern für die ganze Gemeinschaft, da das sittliche Handeln jedes Menschen stets unmittelbar mit dem Wohl des Gemeinwesens verbunden ist. Der Mensch kann außerhalb der Gemeinschaft nicht das Ziel der Tugendhaftigkeit erreichen, weshalb eine Eingliederung in die Gesellschaft eine wesentliche Grundvoraussetzung ist.⁵² Gottzmann fasst diese Verwobenheit zwischen Individuum und Gesellschaft folgendermaßen zusammen: „Das Ganze ist das Vollkommene und der Einzelne ist nur vollkommen, insofern er sich in das Ganze fügt.“⁵³

Die Entscheidungen, die der Held oder die Heldin im Fall eines Dilemmas treffen müssen, müssen somit zu einer Eingliederung in die Gesellschaft führen und enthalten das Risiko, sich durch eine falsch getroffene Entscheidung aus der Gemeinschaft auszugrenzen. Die höfische Gesellschaft bildet dabei „den allgemeinen Boden für die Konstituierung eines feudalen Selbstbewußtseins, das in der Ehre die Selbstständigkeit

⁴⁸ Kartschoke 2001: 71

⁴⁹ Für Anette Sosna sind neben Ehre auch Schande, Scham oder Schuld wesentliche Aspekte bei einer identitätsanalytischen Untersuchung in den mittelalterlichen Texten, die die jeweiligen Interaktionskonventionen sowie die dahinter stehenden gesellschaftlichen Wertekonventionen analysiert. vgl. dazu Sosna 2003: 25, FN 62

⁵⁰ Maurer, Friedrich: Zum ritterlichen „Tugendsystem“ 1950: 194f

⁵¹ Schmidt, Eberhard: Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege 1995: 45

⁵² vgl. Gottzmann, Carola: Gemeinschafts- und Individualstruktur in der Artusdichtung. Interpretation und Typologie 2009: 20

⁵³ Gottzmann 2009: 20

der dort vereinigten Individuen reflektiert und sich zu einer das Verhalten und Handeln bestimmenden Macht erhebt.“⁵⁴

Friedrich Maurer behandelt in seinem Aufsatz zu Tugend und Ehre den Bedeutungswandel des Ehrbegriffs und betont dabei, dass *êre* ursprünglich etwas von „außen Entgegengebrachtes“⁵⁵ bezeichnete und sich erst mit der Zeit auf einen inneren Bereich, der einen ehrenhaften Charakter und individuelle Tugendhaftigkeit meint, ausweitete. Maurer betont, dass gerade in der behandelten Epoche des 12. und 13. Jahrhunderts ausschließlich die äußere Bedeutung mit dem Ehrbegriff in Zusammenhang gebracht wurde. Das Wort *êre* hatte in dieser Zeit so gut wie überhaupt nicht den ‚inneren‘ Sinn.⁵⁶ Vielmehr war damit „das auf vorbildlichem Verhalten ruhende ‚Ansehen‘“⁵⁷ gemeint.

Ehrgewinn und Ehrerhaltung werden in der höfischen Gesellschaft als höchste Werte des ritterlichen Daseins angesehen und sind somit auch Voraussetzung für den Erhalt der höfischen Freude, die das erstrebenswerteste Gut jedes Mitglieds der Artusgesellschaft darstellt. Gut und schlecht werden an dem Zustand der *êre* gemessen. „*Guot* ist [...] in der Adelsliteratur [...] zu allererst und allermeist die Bewahrung und der Erwerb von Ehre, *übel* ihr Verlust.“⁵⁸

Die *êre* des ritterlichen Helden lässt sich also als sein äußeres Ansehen, als Anerkennung des Ritters in der Gesellschaft definieren, dessen Verlust für jeden Ritter den Ausschluss aus der Gesellschaft bedeutet.⁵⁹ Sie ist somit ein Wert, der an äußeren Tatsachen gemessen wird und nicht vom Einzelnen individuell und subjektiv bewertet werden kann.

Das Dasein und das Bestehenwollen in der Gesellschaft und der Öffentlichkeit verlangt jedoch vom ritterlichen Helden die Bewährung im Kampf, die als Voraussetzung der *êre* und damit verbunden die Voraussetzung des vollkommenen freudigen Daseins am Hof gilt.⁶⁰

R.W. Fisher bezeichnet die Ehre „as that which is one’s *due*, as a reward for excellence, and honour as that which is one’s *duty*, imposing its own expectations“⁶¹.

⁵⁴ Fischer, Hubertus: Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns >Iwein<. Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos 1983: 182

⁵⁵ Maurer, Friedrich: Tugend und Ehre 1951: 243

⁵⁶ vgl. Maurer 1951: 245

⁵⁷ ebd.: 248

⁵⁸ Kartschoke 1988: 179

⁵⁹ vgl. dazu genauer Borck, Karl Heinz: Über Ehre, Artuskritik und Dankbarkeit in Hartmanns *Iwein* 1986

⁶⁰ vgl. Maurer, Friedrich: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte besonders in den großen Epen der staufischen Zeit 1961: 49, Maurer teilt den gesamten Erec-Roman in Episoden, die entweder in die Kategorie „Verlust der Ehre“ oder in die Kategorie „Wiederherstellung der Ehre und Leben in Ehre“ einzuordnen sind. Die zentrale Bedeutung dieser Thematik im Artusroman lässt sich anhand dieser Darstellung gut nachvollziehen. (vgl.: Maurer: 50)

⁶¹ Fisher, R.W.: Hartmann’s *Armer Heinrich*: The Classical Mediaeval Dilemma of Ere 1986: 19

Der Verlust der Ehre bedeutet für ihn den Verlust des ‚Gesichts‘ des Ritters, da man wenn man Ehre besitzt den Respekt der Welt genießt und diesen gemeinsam mit der Ehre verliert. Ehre ist im Mittelalter „largeley external, visible, and public“⁶² und wird durch diese Kriterien bestimmt. Auch Emmel weist auf den Bezug zwischen *êre* und Gesellschaft hin und behauptet, dass *êre* allgemein „den von der Gesellschaft anerkannten Besitz der Tugend und zwar der jeweils geforderten Tugend“⁶³ meint, wodurch deutlich wird, dass *êre* nur unter der Voraussetzung der Anerkennung durch die Gesellschaft existieren kann.

Die Tatsache ob ein Ritter *êre* besitzt oder nicht wird somit nicht von der betroffenen Person selbst oder von einem einzelnen Menschen bestimmt, sondern von der höfischen Gesellschaft, die in diesem Fall als Urteilsinstanz fungiert, als Gesamtes. Die Wahrnehmung des Einzelnen von der *êre* einer Person wird somit von der Gemeinschaft vorgegeben und bestimmt. Der Held muss seine *êre* vor dieser Gemeinschaft rechtfertigen und diese nötigenfalls nach einem Verlust auch öffentlich vor ihr wieder herstellen. Das Leben in der Gesellschaft ist für jeden Menschen erstrebenswert und Voraussetzung ihrer Existenz, denn „nur in ihr lebt der Mensch ein lebenswertes Dasein. Einsamkeit ist Vereinzelung [und] Ausgestoßenheit [...]“⁶⁴.

Hubertus Fischer bezeichnet die *êre* als den „empfindlichste(n) Nerv an dem der Ritter getroffen werden kann, hat er doch sein ganzes Dasein in sie hineingelegt“⁶⁵. Fischer verknüpft den Ehrbegriff auch mit der Identität des ritterlichen Helden, denn „seine Identität findet er nur über den Wiedergewinn der Ehre, weil diese Ehre sein Selbstbewußtsein, sein ganzes Dasein ist“.⁶⁶ Der Erwerb und Erhalt der *êre* ist somit ein wichtiges Kriterium für die Aufrechterhaltung der eigenen Identität und Voraussetzung für das Bestehen in der Gesellschaft. Unter dem Gesichtspunkt der wesentlichen Bedeutung, die das Leben in der Gemeinschaft hatte, ist der Verlust der *êre* sogar existenzbedrohend.

In Bezug auf das Dilemma ergibt sich aus diesen Ausführungen zum Ehrbegriff und zum existenziellen Zusammenhang zwischen *êre* und Gesellschaft folgende Konsequenz: Im Falle eines Dilemmas muss der Held oder die Heldin wie schon angesprochen zwischen möglichen Handlungen, die unterschiedliche Wertvorstellungen repräsentieren oder für andere Pflichten stehen, abwägen. Oftmals handelt es sich bei solchen Pflichten um Hilfesuche von Bittstellern, deren Anfragen nicht abgewehrt werden dürfen. Rudolf Voss verdeutlicht diese Bedeutung der

⁶² Fisher 1986: 25

⁶³ Emmel 1936: 31

⁶⁴ de Boor, Helmut: Höflichkeit. Haltung und Stil höfischer Existenz 1970: 385

⁶⁵ Fischer 1983: 36

⁶⁶ ebd.: 36

Hilfestellung, indem er von einer „Verknüpfung von Gnade und Verdienst [ausgeht], dergemäß die Gnadenfügung die Verdienste ursächlich begründet, diese wiederum die Voraussetzung sind für das Heil, in der Übertragung auf die soziale Ebene für die Ehre.“⁶⁷ In dilemmatischen Situationen, in denen zwei Hilfesuche an den Ritter herangetragen werden, besteht somit Gefahr für die Ehre, sowie für das Heil des Helden.⁶⁸

Die Dilemmata müssen somit überwunden werden und dienen der Qualifikation des Helden oder der Heldin und der Darstellung ihrer Vollkommenheit. Eine falsche Entscheidung in einer solchen Situation kann hingegen zum Verlust, beziehungsweise zur Beschädigung der *êre* führen. Für den Helden gilt bei einer richtig gefällten Entscheidung: „Seine Ehre wird bestätigt oder wiederhergestellt, seine Herrschaftsfähigkeit wird demonstriert im körperlichen Einsatz für sich und für andere, Gewalt wird ausgeübt und zugleich eingeschränkt.“⁶⁹ Bei einer falschen Entscheidung droht statt einem Gewinn an *êre* ihr Verlust.

Doch nicht nur der männliche Held des Romans ist durch ein ständiges Streben nach Anerkennung, also nach *êre*, bestimmt. Auch die weiblichen Handlungsträgerinnen, die ebenfalls Mitglieder der höfischen Gesellschaft sind, streben nach Ehrgehalt und Ehrerhalt, um in der Gemeinschaft existieren zu können.

Abschließend soll die zentrale Bedeutung des Ehrbegriffs für die Autoren der mittelalterlichen Artusromane noch an einem literarischen Beispiel demonstriert werden. Hartmanns Iwein-Roman beginnt mit folgenden Worten:

*Swer an rehte gûete
wendet sîn gemûete
dem volget sælde und êre. (V.1-3)*⁷⁰

Hartmann leitet seinen Roman mit dem Hinweis auf die Voraussetzung für den Erhalt von *êre* ein. Glück und Ehre, die Leitbegriffe höfischer Idealität und erstrebenswerteste Güter für jedes höfische Individuum, sind der Lohn für das Streben und die Suche nach Güte. Hier wird die „an der obersten sittlichen Idee des Guten (*rehte gûete*) orientierte

⁶⁷ Voss, Rudolf: Der hilfreiche Held – zur ethischen Paradikmatik in der höfischen Epik 1998: 36

⁶⁸ „Jede ethische Tat zugunsten des Mitmenschen ist in diesem Horizont immer auch eine Tat für sich selbst, das eigene Glück, sei es das Seelenheil, sei es die gesellschaftliche Reputation.“ (Voss 1998: 36)

⁶⁹ Kartschoke 2001: 69

⁷⁰ ‚Iwein‘ zit. n.: Hartmann von Aue: Iwein. Text und Übersetzung. Hrsg. v. G.F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff, 4. überarb. Aufl. Übersetzung und Nachwort von Thomas Cramer. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2001. Zum ‚Iwein‘-Prolog vgl. ausführlich: Walter, Haug: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter 1985: 118-130.

Lebensgestaltung mit einer sowohl transzendent (*sælde*) als auch sozial (*êre*) definierten personalen Glücksverheißung verbunden“⁷¹. Dadurch, dass der Autor diese Stelle gleich zu Beginn seines Romans stellt, zeigt sich die Bedeutung, die das Streben nach *êre*, neben jenem nach *sælde*, für den höfischen Idealmenschen haben sollte.⁷²

5. Das ‚Gewissen‘

5.1. Wissensdiskussion im 12. und 13. Jahrhundert

Der Prozess der Entscheidungsfindung, welcher eng mit der Problematik des Dilemmas verknüpft ist und aus heutiger Sicht in den Forschungsbereich der Subjektivität und Individualität fällt, wurde in der mittelalterlichen philosophisch-theoretischen Reflexion unter den beiden Begriffen *conscientia* und *synderesis*, also innerhalb der Wissensdiskussion, abgehandelt. Die Entwicklung des Wissens und des Wissensbegriffes soll hier nicht im Einzelnen zur Darstellung kommen, da dies für die vorliegende Arbeit nicht wesentlich erscheint.⁷³ In der Debatte um das Wissen, seine Bedeutung und seine Funktion finden sich jedoch Überschneidungen und Bezüge zu der Problematik des Dilemmas. Aus diesem Grund erscheint die Auseinandersetzung mit der Wissensdiskussion im behandelten Zeitraum unumgänglich.

Die vollbrachte Tat lässt sich an äußeren Kriterien messen. Dieses äußere Maß stellt in der höfischen Literatur die *êre* dar. Viel problematischer ist es jedoch, den inneren Entscheidungsfindungsprozess greifbar zu machen. Scheitert das individuelle Normverständnis des Helden, beginnt die eigentliche Problematik. Diese entsteht dann, wenn zwei Aufgaben als Pflichten erscheinen, die sich nicht vereinbaren lassen. Solche Entscheidungen werden in der mittelalterlichen Ethik im Kontext der Wissenslehre abgehandelt.⁷⁴

Sowohl in der griechischen und römischen Antike, als auch in zahlreichen anderen alten Kulturen, wie die Kulturen der Mayas, Inkas oder Azteken, beschäftigte man sich

⁷¹ Voss 1998: 26

⁷² Zum Versuch einer genauen Analyse der beiden Begriffe vgl. Theodor Cramer: *sælde* und *êre* in Hartmanns Iwein 1966

⁷³ vgl. genauer dazu Stoker, H.G.: Das Wissen. Erscheinungsformen und Theorien 1925, Stelzenberger, Johannes: *Syneidesis, conscientia, Wissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes* 1963, Störmer-Caysa 1998, beziehungsweise einen kurzen Abriss gibt auch Dieter Kartschoke 1988; bei Johannes Stelzenberger und bei Uta Störmer-Caysa finden sich detaillierte Abhandlungen über die im Mittelalter florierende Diskussion zur Unterscheidung von *synderesis* und *conscientia*. Vor allem die zwei gegensätzlichen Richtungen der Franziskaner und Thomas von Aquins werden untersucht.

⁷⁴ vgl. Störmer-Caysa 1998: 46f

schon mit dem Thema Gewissen. Auch wenn keine dieser Kulturen einen konkreten Fachausdruck kannte, finden sich Zeugnisse, die die Auseinandersetzung mit dem was wir heute als Gewissen bezeichnen, bestätigen.⁷⁵ Im Mittelalter bewegte sich dann die Diskussion um das Gewissen, als internalisierte und individualisierte Kontrollinstanz, auf einer neuen Ebene. Die systematische Reflexion über Wesen und Funktion des Gewissens setzte eigentlich erst im 12. Jahrhundert ein und gelangte im 13. Jahrhundert zur vollen Entfaltung.⁷⁶

Friedrich Kümmel weist auf die enge Verflochtenheit zwischen der Gewissensfrage und dem Selbstverständnis des Menschen in der jeweiligen Zeit hin. Durch die Zuschreibung von Bedeutung und das konkrete Verständnis des Gewissens wird seine Wirksamkeit entweder ermöglicht oder behindert.⁷⁷ Diese Feststellung scheint auch in Bezug auf die Gewissensproblematik im Mittelalter wesentlich, da gerade in diesem Zeitraum die Diskussion um den Gewissensbegriff florierte und dem Gewissen wichtige Funktionen zugesprochen wurde.

Der heute noch gebrauchte Begriff des Gewissens ist vieldeutig und lässt sich nicht auf eine eindeutig verbindliche Definition reduzieren. H.G. Stoker verweist auf die Vielfältigkeit des Begriffs:

„Das Gewissen wird gesehen als göttliches Orakel, als höchste Vernunftinstanz, als menschliches Urteil, als Gefühl, als Wille, als Trieb, als Instinkt; als moralische Gesamtnatur, als Verstandessyllogismus, als unfehlbar, als nicht ‚vertraubar‘, als in der Konvention gegründet, als Stimme der Gemeinschaft, als individuelle Subjektivität, als etwas Göttliches im Menschen, als biologisches ‚Schuld‘erlebnis schon im Tiere, als Zustand, als Funktion, als Organ, als Tat usw. usw.“⁷⁸

Das Gewissen kann in dieser Aufzählung somit sowohl etwas Persönliches, als auch etwas Gemeinschaftliches, sowohl etwas Menschliches, als auch etwas Göttliches, sowohl etwas Geistiges, als auch etwas Körperliches sein. Der Begriff des Gewissens enthält somit stets etwas Gegensätzliches. Sowohl ein ‚natürlicher und biologischer‘ Ursprung, als auch eine konventionelle Basis können den Ausgang bilden. Gewissen ist gleichzeitig Tat und Zustand, ist zur gleichen Zeit Vernunft und Gefühl, ist einerseits unfehlbar, andererseits nicht vertrauenswürdig.

Die eindeutige Definition der Gewissensvorstellung im 12. und 13. Jahrhundert scheint in Bezug auf die Vielseitigkeit des Begriffs somit eigentlich unmöglich. Uta Störmer-Caysa unterteilt den Entwicklungsprozess des Gewissens, beziehungsweise die

⁷⁵ vgl. Stelzenberger 1963: 18-34

⁷⁶ vgl. Kartschoke 1988: 153

⁷⁷ vgl. Kümmel, Friedrich: Zum Problem des Gewissens 1969: 444

⁷⁸ Stoker 1925: 3

Voraussetzungen für die Ausbildung eines Gewissensbegriffs, in zwei unterschiedliche Phasen, die jedoch nicht nacheinander, sondern parallel verlaufen: „Das Wort ohne die Sache“ und „Die Sache ohne das Wort“⁷⁹. Der gebräuchlichste mittelhochdeutsche Begriff für das neuhochdeutsche Wort ‚Gewissen‘, war das Übersetzungswort für *conscientia*: *gewizzen*, das in seiner Bedeutung eigentlich nicht mit der ursprünglichen Bedeutung von *conscientia* gleichzusetzen war, als Übersetzungsbegriff jedoch gerade vorgeschlagen wurde.⁸⁰

Störmer-Caysa beschreibt anhand einiger Textstellen die unterschiedliche Anwendung des mittelhochdeutschen Begriffs *gewizzen*, welche mit dem heutigen Verständnis des Gewissens als Kontrollinstanz, als Entscheidungshilfe oder als „innere Instanz [...], vor der der einzelne seine Taten rechtfertigt oder verurteilt“⁸¹ nur einige gemeinsame Schnittstellen aufweisen. In diesen Beispielen spürt sie das ‚Wort ohne die Sache‘ auf, da der Begriff *gewizzen* ohne die ihm heute zugewiesene Bedeutung vorkommt und viel eher als eine handlungsorientierte Größe, die auf die Zukunft hin orientiert ist - auch wenn der Begriff Wissen von Vergangenen enthält - auftritt.⁸²

Viel wichtiger für die vorliegende Untersuchung erscheint jedoch der zweite Entwicklungsstrang, welcher zwar die ‚Sache‘, also die Bedeutung und Funktion eines Gewissens kennt, ihn jedoch noch nicht zu benennen vermag. Diesen Fall spürt Störmer-Caysa in der mittelalterlichen Literatur, vor allem in der Minnedichtung, aber auch in den großen Epen der Zeit auf. Die Gewissensproblematik wird hier angeschnitten und diskutiert, jedoch ohne konkret auf den Begriff des Gewissens einzugehen oder hinzuweisen. Für Störmer-Caysa geht die Behandlung des Themas in der Literatur des Mittelalters einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung in unterschiedlichen Disziplinen wie der Theologie oder Philosophie voraus.⁸³

Auch Dieter Kartschoke hebt hervor, dass die Diskussion nicht nur auf theoretischer Ebene erfolgte, sondern ebenfalls in die volkssprachige Literatur dieser Zeit Eingang fand, jedoch „nicht im d i r e k t e n Zusammenhang mit der theologischen Diskussion und der theoretischen Gewissensbestimmung“⁸⁴.

Störmer-Caysa arbeitet in ihrer Abhandlung heraus, dass vor allem die fiktionale Literatur im Mittelalter dazu beigetragen hat, einen Gewissensbegriff zu bilden und dieser erst anschließend Mittelpunkt einer wissenschaftlichen Literaturgattung wurde, deren Tradition bis zu Kant weiterwirkte.⁸⁵ Für sie ist die Gattung des Artusromans

⁷⁹ vgl. Störmer-Caysa 1998: 9-58

⁸⁰ vgl. ebd.: 8f

⁸¹ ebd.: 24

⁸² vgl. ebd.: 22

⁸³ vgl. ebd.: 22-57

⁸⁴ Kartschoke 1988: 159

⁸⁵ vgl.: Störmer-Caysa 1998: 5

somit neben dem Minnesang ein wichtiger Bestandteil des Beginns der Diskussion um das Gewissen und die Entstehung eines Gewissensbegriffes. Die Artusepik hat damit einen wesentlichen Teil zur Entwicklung einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema beigetragen, noch bevor sich die gelehrte lateinische Wissenschaft damit zu befassen begann.

5.2. Das ‚Gewissen‘ des Helden im Artusroman

In der deutschen Artusepik, basierend auf dem französischen Vorbild Chrétien, geht es nicht mehr wie in den archaischen Epen, um Handeln schlechthin, sondern um richtiges und falsches Handeln, sowie um die Bewertung der jeweiligen Tat.⁸⁶

Die Darstellung dessen wird beispielsweise in der Situation des Dilemmas, in der von den betroffenen Figuren Handlungsmöglichkeiten oder Pflichten gegeneinander abgewogen und Entscheidungen für eine Handlungsoption getroffen werden, verwirklicht. In solch einem Zwiespalt erscheint das Gewissen als ein Entscheidungskriterium, als Urteilskraft, als Weisungs- und Kontrollinstanz oder als „internalisierte[...] Handlungsnorm“⁸⁷, die Einfluss auf den Entscheidungsfindungsprozess der Figur haben kann, auch wenn eine spezifische namentliche Erwähnung des Gewissens in den jeweiligen Situationen noch nicht vorkommt. In der gesamten Tradition des Begriffs wird dem Gewissen die Fähigkeit zur urteilen zugeschrieben, was natürlich einen Maßstab und einen Vergleich mit diesem Maßstab voraus setzt.⁸⁸

„Das Maß dafür, was richtig (gut) oder falsch (böse) ist, wird den handelnden Personen immer schon vorausgesetzt, ist nicht Teil ihrer selbst [...]“⁸⁹, analysiert Kartschoke und macht dadurch deutlich, dass sich diese Maßstäbe nicht an subjektiven Wertvorstellungen orientieren, sondern von der Gemeinschaft, im Fall des Artusromans von der Artusgesellschaft, vorgegeben werden. Aus diesem Grund bezeichnet er diese Form des Gewissens als „'autoritäres' Gewissen“⁹⁰, da die reflektierenden Figuren mit ihren Entscheidungen nie in Gegensatz zur Gemeinschaft treten, sondern sich durch ihre Entscheidungen in die Gemeinschaft integrieren. Aus diesem Grund setzt der Begriff des Gewissens eine „Verinnerlichung von Wertvorstellungen und Handlungsnormen“⁹¹ so wie sie von der Gemeinschaft vorgegeben werden, voraus.

⁸⁶ vgl. Kartschoke 1988:162

⁸⁷ Störmer-Caysa 1998: 51

⁸⁸ vgl. ebd.: 40

⁸⁹ Kartschoke 1988: 162

⁹⁰ ebd.: 189

⁹¹ ebd.: 161

Kartschoke bezeichnet die wesentlichste Voraussetzung um ein Gewissen zu entwickeln als „Mitwissen“⁹². Die Figuren der Romane brauchen sowohl das Wissen vom eigenen Handeln, als auch Kenntnis der Normen und Regeln, nach denen gehandelt werden soll und gegen die man nicht verstoßen darf.⁹³

William Hoyer, der die Gewissensvorstellung Thomas von Aquins herausarbeitet, kommt zu einer ähnlichen Feststellung: „Das Gewissen ist nicht schlechthin Schöpfer seiner Vorschriften, es sucht sie in der objektiven Realität und beugt sich der Wahrheit.“⁹⁴ Die von ihm angesprochene objektive Realität ist hier natürlich die ideale Artusgesellschaft, deren Vorschriften die Mitglieder dieser Gemeinschaft verinnerlichen und über ihre Gewissensentscheidungen verfolgen und zur Anwendung bringen.⁹⁵

Nach Friedrich Kümmel liegt der Ernst und die Bedeutung des Gewissens vor allem darin, dass es keine ausschließlich subjektive Entscheidungsinstanz darstellt, sondern es sich „stets auf den durch die Gemeinschaft vermittelten Rahmen bezieht“⁹⁶. Weiter folgert er, dass das „Gewissen mein eigenes Handeln auf eine Wirklichkeit bezieht, der ich verpflichtet bin und entsprechen soll.“⁹⁷

Daraus ergibt sich für den Held oder die Heldin eine gewisse Befangenheit zwischen ihren individuellen Bedürfnissen einerseits und der Gemeinschaft als Regeln aufstellende Instanz andererseits. Die Figuren handeln auf der einen Seite als Individuum, auf der anderen Seite sind sie jedoch Teil einer Gemeinschaft und müssen sich damit willentlich oder zwanghaft an deren Regeln und Normen halten.

Dieter Kartschoke weist darauf hin, dass das Gewissen, beziehungsweise *forum internum* des epischen Helden in den höfischen Erzählungen des 12. und 13. Jahrhunderts nicht mit dem christlichen Begriff des Gewissens gleichgesetzt werden kann. Im höfischen Helden dominiert kein religiös begründetes Schuldgefühl, sondern vielmehr „die Scham – oder die Furcht vor der Scham – über (höchst irdische) Regelverstöße.“⁹⁸ Es geht also weniger um das Gute schlechthin, sondern vielmehr um das rechte und standesgemäße Verhalten, welches unter einer vorausgesetzten und akzeptierten Ordnung als gut gilt. Kurz gesagt geht es dem Ritter um seine *éire*.⁹⁹

⁹² Kartschoke 1988: 186

⁹³ vgl. ebd.: 186

⁹⁴ Hoyer, William J.: Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin 1996: 427

⁹⁵ Auf die Ausführungen Thomas von Aquins zum irrenden Gewissen soll hier nicht genauer eingegangen werden. Er setzt sich vor allem damit auseinander ob Entscheidungen, die aufgrund eines irrenden Gewissens getroffen wurden, sündhaft zugerechnet werden können und wie sich die Vorstellung eines gütigen Gottes mit einem solchen Ansatz vereinen lassen. William Hoyer 1996 fasst diese Ansätze anschaulich zusammen. Vgl. dazu auch Welzel, Hans: Vom irrenden Gewissen. Eine rechtsphilosophische Studie 1976

⁹⁶ Kümmel 1969: 446

⁹⁷ ebd.: 450

⁹⁸ Kartschoke 1988: 183

⁹⁹ vgl. ebd.: 183ff genauer zur höfischen Scham- und Schuldlehre

Im Bezug auf die Situation des Dilemmas bestehen die Aufgaben des Gewissens in einem „Akt der Vernunft, einem Urteil, einem Verstandessyllogismus oder einer Anwendung allgemeingültiger Gesetze (Gebote, Normen) auf einen Spezialfall“¹⁰⁰. Das spezifische Merkmal im Moment des Zwiespalts ist die „Bewertung des eigenen Verhaltens“¹⁰¹, das anhand geltender Normen beurteilt wird.

Das Gewissen der Protagonisten ist aber keine stets vorhandene, immer präsente Konstante in der Erzählung, nicht jede Entscheidung, die von den Figuren getroffen wird, wird auf Basis einer Gewissensentscheidung beurteilt. Erst in „dem Augenblick, da der potentiell scheiternde und okkasionell tatsächlich fehlgehende ritterliche Held zum Bewußtsein seines eigenen Handelns geführt wird, ist die Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit seines Handelns gebrochen; er bekommt ein Gewissen.“¹⁰²

Erst wenn also die Selbstläufigkeit und Selbstverständlichkeit der Handlungen im Artusroman durchbrochen werden, wird das Gewissen zu einem entscheidenden Faktor bei der Entscheidungsfindung.

Das Gewissen funktioniert nur durch Sanktionen für falsches und Lohn für richtiges Handeln und hat seinen Ausgang in der Furcht vor Strafen und in der Scham über die Missbilligung derer, von deren Urteil man abhängt, die also das bindende Wertesystem repräsentieren.¹⁰³

Uta Störmer-Caysa bezieht sich konkret auf das Problem des Dilemmas, in welchem das „internalisierte[...] Normverständnis“¹⁰⁴ als essentielles Kriterium zur Überwindung äquivalenter Handlungsoptionen zum Tragen kommt. In der Situation des Dilemmas tritt also das hier ausführlich behandelte ‚Gewissen‘ als eine durch gesellschaftlich vorgegebene Richtlinien geprägte Weisungsinstanz auf und prägt den Reflexions- und Entscheidungsprozess der literarischen Figuren.

6. Güterabwägung

Im Falle eines Dilemmas tritt die Güterabwägung als ein Lösungsweg der dilemmatischen Situation auf. Sie kommt eben dann zum Einsatz, wenn zwischen zwei gebotenen Pflichten oder Werten, die jeweils ein konsensfähiges Gut beinhalten, entschieden werden muss. Der Held oder die Heldin wägt im Rahmen eines inneren Entscheidungsfindungsprozesses, welcher vom Autor in Form eines Monologs

¹⁰⁰ Stoker 1925: 57

¹⁰¹ Archangelski, L.M: Das Gewissen 1965: 353

¹⁰² Kartschoke 1988:162

¹⁰³ vgl. ebd.: 186

¹⁰⁴ Störmer-Caysa 1998: 46

dargestellt oder auch völlig unthematisiert gelassen werden kann, zwischen zwei Gütern ab, um sich für den richtigen Handlungsweg zu entscheiden.

Im Mittelalter gab es unterschiedliche Auseinandersetzungen mit dem Thema, die auch Einfluss auf die Darstellung von Pflichtenabwägungen in der Literatur hatten.

6.1. Güterabwägung biblisch-kanonistisch

6.1.1. Pflichtenabwägung in der Bibel

Schon im Lukasevangelium ‚Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat‘ (14,1-6) wird die Problematik des Dilemmas behandelt. Jesus steht hier vor der Entscheidung zwischen zwei widerstrebenden Gesetzen zu wählen: Einerseits die Heiligung und Einhaltung des Sabbats, andererseits die Verpflichtung zur Nächstenliebe.

Bei beiden Normen handelt es sich um religiöse Pflichten, die einander jedoch ausschließen. Heilt Jesus den Wassersüchtigen am Sabbat, verstößt er gegen die Verpflichtung zur Ehrung dieses Tages. Entscheidet sich Jesus jedoch dafür den Sabbat zu heiligen und den Wassersüchtigen an diesem Tag nicht zu heilen, verstößt er gegen die Verpflichtung der Nächstenliebe und riskiert im schlimmsten Fall den Tod des Hilfesuchenden.

Der Prozess einer Abwägung zwischen diesen beiden Verbindlichkeiten findet hier zwar statt, doch wird er nicht genauer thematisiert. Nachdem Jesus sich mit der Frage, ob es am Sabbat erlaubt sei zu heilen, an die Gesetzeslehrer und die Pharisäer gewandt hatte und diese ihm keine Antwort geben konnten, wendet er sich zu dem Mann, der an Wassersucht leidet, und heilt ihn.

Die Pharisäer werden an dieser Stelle als im Widerspruch gefangen dargestellt, sie wissen nicht, was sie tun sollen und können sich für keinen Handlungsweg entscheiden. Sie verharren in einer Handlungsunfähigkeit und verhalten sich in diesem Sinne nicht christlich. Jesus allein überwindet die dilemmatische Situation und entscheidet sich gegen die Pflicht der Heiligung des Sabbats und für die Heilung des Kranken. Ohne dies durch einen detaillierten Entscheidungsfindungsprozess darzustellen, nimmt Jesus in der Situation eine Abwägung der beiden einander ausschließenden Pflichten vor und entscheidet sich für das ‚höhere‘ Gut, die Genesung eines Mitmenschen.

Schon in der Bibel wird also die Problematik des Notstandes, beziehungsweise des Dilemmas thematisiert. Schuldig bleibt das Lukasevangelium jedoch eine Antwort auf die Frage, nach welchen Kriterien abgewogen und entschieden werden muss. Jesus

Entscheidung für die Heilung des Wassersüchtigen ist in sein Inneres verlagert und wird nicht in Form eines Monologs oder einer Rechtfertigung gegenüber den anwesenden Pharisäern dem Leser zugänglich gemacht.

Wichtig erscheinen jedoch in diesem Zusammenhang weniger die Lücken, die bei der Behandlung des Dilemmas bleiben, sondern vielmehr die Problematisierung des Themas überhaupt.

6.1.2. Das Decretum Gratiani und seine Kritiker

Neben der biblischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Güterabwägung finden sich auch in der Kanonistik¹⁰⁵, im wichtigsten kanonistischen Regelwerk des Mittelalters – im Decretum Gratiani – Möglichkeiten, wie zwischen zwei ‚mala‘, also zwei ‚Übeln‘ gewählt werden muss. Gratian bezieht sich hier nicht auf die Verstrickung zwischen zwei Handlungsoptionen oder Pflichten, sondern auf die Verstrickung zwischen zwei Sünden.

Hier heißt es (D. 13, pr. und cc. 1-2) „Minus malum de duobus est eligendum“, frei übersetzt ‚Das geringere Übel ist zu wählen‘. Darunter ist zu verstehen, dass jenes Übel zu wählen ist, welches die „geringere Schuld mit sich bringt“¹⁰⁶. Die Entscheidung soll dabei nach Vernunftabwägungen erfolgen.¹⁰⁷

Dabei bleibt die Billigung, bei zwei Sünden, eine davon zu wählen, auf das Problem der Pflichtenkollision beschränkt und darf nicht dazu dienen, durch das Begehen einer geringen Sünde einen anderen davon abzuhalten eine größere Sünde zu begehen.¹⁰⁸

Gratian bezieht sich in seinen Ausführungen auf einige Autoritäten. Eine wichtige Stelle, auf welche er sich beruft, sind die ‚Moralia in Hiob‘ des Gregor dem Großen, ein Kommentar zum Buch Hiob. Darin heißt es, dass die Sehnen der Testikel des Leviathan verflochten sind (perplexi sunt). Dies soll allegorisch verstanden werden: Die Einflüsterungen des Teufels sind zuweilen so perfide, dass der Mensch, um sich einer Sünde zu verweigern, sich zuweilen gezwungen sieht, in eine andere Sünde einzuwilligen.¹⁰⁹

Wenn bei einer Verstrickung in gegensätzliche Pflichten ein sündenloser Ausweg somit unmöglich ist, muss eine Entscheidung für die geringere Sünde getroffen werden. Hier

¹⁰⁵ Die Kanonistik bezeichnet die Kirchenrechtswissenschaft der römisch-katholischen Kirche. Sie setzt sich mit den kirchlichen Normen unter rechtsdogmatischen, -geschichtlichen, -politischen, -theologischen Aspekten auseinander. Das kanonistische Recht regelt die internen Angelegenheiten der kirchlichen Gemeinschaft und sieht für viele Bereiche eine eigene Gerichtsbarkeit vor. (vgl. Meyers großes Taschenlexikon Bd. 11: 188)

¹⁰⁶ Kuttner, Stephan: Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX 1935: 258

¹⁰⁷ vgl. ebd.: 258

¹⁰⁸ vgl. ebd.: 259f

¹⁰⁹ vgl. ebd.: 258f

findet sich nun die Thematisierung der absoluten Perplexität, die für Gratian darin besteht, dass eine Pflichtenkollision vorliegt, in der das Begehen, beziehungsweise Einwilligen in eine Sünde unvermeidbar ist.

Stephan Kuttner gibt zur Veranschaulichung des Paradox der Schwereabwägung von Sünden ein Beispiel: da der Mord eine schwerere Sünde als der Meineid ist, die einfache Unzucht jedoch eine leichtere Sünde als der Meineid, wäre nach Abwägung der Schwere eine eidliche Verpflichtung zu einem Mord nicht zu erfüllen, eine eidlich versprochene Unzuchthandlung dagegen zu vollziehen.¹¹⁰

Die Position Gratians fand jedoch auch zahlreiche Kritiker, da er nicht angibt, in welcher Weise zu entscheiden ist und somit keine konkrete Kriterienbildung für die Entscheidungsfindung vorschlägt. Gratian gibt ausschließlich exemplarische Fälle an, die mit Hilfe des Intellekts gelöst werden können und beschränkt sich somit auf eine stark rudimentäre Behandlung des Themas.

Vor allem in Hinblick auf den Sündenbegriff handelt es sich bei den Ausführungen Gratians um unvollständige Argumentationen. Einige Kommentatoren des Decretums wiesen die Lösung Gratians ab, da sie dem Sündenbegriff widersprechen würde. Wenn eine Sünde zur Vermeidung einer schwereren begangen werden muss, so geschieht dies nicht aus freiem Willen, wodurch die Zurechenbarkeit dieser Sünde aufgehoben ist. Wenn somit ein Täter irrig meint, sich aus einer Konfliktsituation nur durch das Eingehen einer Sünde retten zu können, so handelt er nicht gegen sein Gewissen und begeht somit keine tatsächliche Sünde. Hierbei handelt es sich nicht um ein Kollisionsproblem, sondern um eines der *ignorantia*, der Unwissenheit.¹¹¹ Stephan Kuttner formuliert vereinfacht: „[...] was nicht freiwillig, sondern aus Notwendigkeit geschieht, kann gar nicht Sünde sein; was wirklich Sünde ist, kann nicht unvermeidbar sein.“¹¹²

Wenn also die Notwendigkeit einer Handlung besteht, um eine Sünde zu vermeiden, so kann diese Handlung keine Sünde sein. Nur unabhängig voneinander betrachtet, handelt es sich bei beiden Wahlmöglichkeiten um sündhafte Taten. Werden die beiden Handlungsmöglichkeiten jedoch in Zusammenhang gebracht, zeigt sich, dass bei einer der beiden Lösungen der Sündencharakter aufgehoben ist.¹¹³

Die Kommentatoren des Decretums kritisierten jedoch nicht nur den Sündenbegriff Gratians, sondern lehnten auch die Vorstellung eines Dilemmas, in welchem eben keine Entscheidung getroffen werden kann, ohne in das Begehen einer Sünde

¹¹⁰ vgl. Kuttner 1935: 264

¹¹¹ vgl. ebd.: 266-270

¹¹² ebd.: 263

¹¹³ vgl. ebd.: 264-266

einwilligen zu müssen, ab, da diese der christlichen Auffassung eines gütigen Gottes widersprechen würde.

Da Gott die Allmacht und Güte besitzt, dem Menschen immer die Möglichkeit des Mitwirkens zuzugestehen, muss es aus jeder Situation einen Ausweg geben. Niemand darf zur Sünde gezwungen werden.

Im Fall einer objektiv bestehenden *perplexio*, also eines absoluten Dilemmas, ist eine schuldfreie Lösung in dem Sinne nicht möglich und widerspricht somit der Vorstellung des gütigen Gottes, der dem Menschen immer eine Handlungsalternative, eine Wahlmöglichkeit einräumt. Das Bestehen eines absoluten Dilemmas wurde jedoch auch von den Kommentatoren des Decretums nicht völlig abgewiesen.

Eine *perplexio* kann zwar nicht objektiv bestehen, ein subjektives Vorkommen ist jedoch möglich, indem die betroffene Person irrig meint, sich aus einer Konfliktsituation nur durch das Begehen einer Sünde retten zu können. In einem solchen Fall liegt zwar objektiv gesehen keine perplex Situation vor, da die Person aber, trotz Irrung, wider ihr Gewissen handeln würde, würde sie sich für einen Weg entscheiden, sieht sich diese Person subjektiv in einer perplexen Lage gefangen.¹¹⁴

Die objektive und unausweichliche Perplexität, also die ausweglose Gebundenheit zwischen zwei gleichwertigen widersprüchlichen Gesetzen, die die Einwilligung in eine Sünde notwendig macht, wird also von den Kommentatoren des Decretums geleugnet, durch die Anerkennung einer subjektiven Einschätzung der Lage als perplex, wird die *perplexio* jedoch nicht vollständig aus der Diskussion ausgeschlossen.

6.2. Literarische Behandlung der Güterabwägung

Voraussetzung für die Darstellung einer Güterabwägung ist der reflektierende und sich selbst überprüfende Held, der vorwiegend in der höfischen Erzählliteratur vorkommt. Die Güterabwägung kommt in den Artusromanen dann zum Einsatz, wenn der Held oder die Heldin zwischen zwei Handlungsoptionen und Wertvorstellungen steht und eine Vereinigung beider nicht möglich ist.

In diesem Fall muss eine Entscheidung, ein Urteil über sich selbst und die eigene Tat gefällt werden, welches einen Maßstab voraussetzt, an dem das Urteil gemessen werden kann. Im Artusroman ist dieser Maßstab, wie erläutert, die *êre*, die stets erhalten und im Laufe des Lebens stetig vermehrt werden muss. Die Entscheidung, die die literarische Figur zu treffen hat, ist immer auf eine zukünftige Tat gerichtet, die auf den Abwägungsprozess folgt. Im Fall einer Güterabwägung mündet das Urteil „in die

¹¹⁴ vgl. Kuttner 1935: 266f

bewußte Wahl des Besseren zuungunsten des weniger Guten, das verworfen werden muß.“¹¹⁵

Die literarische Darstellung der Abwägung zweier entgegen gesetzter Aufgaben oder Pflichten ist die des Entscheidungsmonologs, in welchem der „Willensakt des Wählens dargestellt ist (bei eingehender Prüfung entgegengesetzter Beweggründe für entgegengesetzte Ziele oder Zwecke).“¹¹⁶ Es handelt sich also immer um einen Akt des bewussten Wählens, beziehungsweise Abwägens zwischen zwei gleichwertigen Handlungsmöglichkeiten. Im Moment der Güterabwägung wird gemessen, verglichen, abgewogen und in einem letzten Schritt gewählt.

Wichtig ist hierbei der Faktor der Gleichberechtigung der Handlungswege. Denn solange der ideale Held nur zwischen Richtig und Falsch oder Gut und Böse entscheiden muss, wird er ohnehin immer das Richtige und Gute tun. Erst wenn zwei „gleichberechtigte Forderungen, einander ausschließende Ansprüche oder widerstreitende Wünsche die Unmittelbarkeit der Tat problematisch werden lassen“¹¹⁷, muss der Held reflektieren, überlegen und abwägen.¹¹⁸

Der Prozess des gegeneinander Abwägens verläuft in den wenigsten Fällen stringent und kausal. Fast immer ist in den Prozess der Güterabwägung ein Unsicherheitsfaktor, ein schwankendes Abwägen oder ein Zögern mit eingeschlossen.

6.2.1. Exkurs: Der Entscheidungsmonolog

In den mittelhochdeutschen Texten des 12. Jahrhunderts nimmt die Anzahl der Monologe¹¹⁹, vor allem gegenüber französischer Vorlagen, zu. Monologe können entweder als gedachte oder als still gesprochene Rede ausgestaltet werden und vor allem solche Monologe, die eine Entscheidung, eine Reflexion oder ein Urteil beinhalten, wurden zu einem wesentlichen Bestandteil der Literatur.¹²⁰ Emil Walker verweist auf den „größeren Gefühls- und Gedankenreichtum“¹²¹, auf den diese Bedeutungszunahme, beziehungsweise die Ausweitung des Raums der den Monologen in den Texten zugestanden wird, hinweist. Die Entscheidungsreden,

¹¹⁵ Störmer-Caysa 1998: 24

¹¹⁶ Walker 1928: 182

¹¹⁷ Kartschoke 1988: 173

¹¹⁸ vgl. ebd.: 172f

¹¹⁹ Peter Wiehl versucht eine umfassende Definition des Begriffs, der auf alle Stellen im ‚Erec‘ und im ‚Iwein‘ anwendbar ist: „Monolog ist jeder Gedanke einer oder mehrerer Personen, der in der Form der direkten Rede wiedergegeben wird. Monolog ist jede direkte Rede, deren Sprecher allein ist, sich allein wähnt oder, von anderen Personen umgeben, sich in starker Erregung befindet und mit seinen Worten keinen der Umstehenden ansprechen will.“ (Wiehl, Peter: Die Redeszene als episches Strukturelement in den Erec- und Iwein-Dichtungen Hartmanns von Aue und Chrestiens de Troyes 1974: 58)

¹²⁰ vgl. Walker 1928: 190

¹²¹ ebd.: 190

beziehungsweise Motivierungsreden, wie sie bei Walker auch genannt werden, sind somit Bestandteil der Gefühls- und Gedankenwelt der Figuren, die in der Darstellung des Artusromans an Bedeutung gewinnt.

Der Entscheidungsmonolog erscheint als eine besondere Ausprägung des Monologs, den Walker als „durch äußere Rücksichten weder beeinträchtigte[n] noch bestimmte[n] Ausfluß von Bewußtseins- und Gefühlsinhalten“¹²² definiert. Das Besondere an den Entscheidungsmonologen oder Motivierungsreden stellt trotz ihrer Zugehörigkeit zur inneren Handlung ihre wesentliche Bedeutung für den weiteren Handlungsverlauf dar, da die Figur durch die Reflexion im Monolog ein Urteil oder eine Entscheidung fällt, welche die dramatische Handlung vorantreibt.¹²³ Der Dichter nutzt die Entscheidungsrede der Figur also für einen „Wechsel des äußeren Geschehens“¹²⁴ und bereitet eine neue Kampfhandlung oder Abenteuerphase vor.¹²⁵

Dieter Kartschoke geht noch einen Schritt weiter, möglicherweise einen Schritt zu weit. Er beruft sich auf die von Emil Walker herausgearbeitete Konstellationen und fasst zusammen, dass „die Entscheidungsmonologe zunächst [...] den Frauen und (eher passiven) Nebenfiguren in den Mund gelegt werden.“¹²⁶

Diese literarische Besonderheit hat, wie Störmer-Caysa meint, ihren Ursprung in den Anforderungen an den Helden. Im Moment des Entscheidungsmonologs zögert der Held und versucht sich reflektierend auf eine Pflicht zu besinnen, die die andere entgegengesetzte Handlungsnorm überbietet. Sie weist darauf hin, dass in solchen Situationen das Moment des Überlegenmüssens eher ein Zeichen von Schwäche, als eines von Überlegenheit ist.¹²⁷

Betrachtet man jedoch die im Anschluss behandelten Texte, so stellt sich heraus, dass sowohl die männlichen als auch die weiblichen Protagonisten über ihre Entscheidungen in Form von inneren Reden reflektieren und diese Reflexionsprozesse die Helden und Heldinnen keineswegs notwendigerweise schwach erscheinen lassen. Teilweise wird sogar genau das Gegenteil erreicht, betrachtet man beispielsweise Strickers ‚Daniel‘, in dem die Klugheit des Helden in den Entscheidungsreden verdeutlicht wird.

Durch den Entscheidungsmonolog arbeitet der Dichter auch psychologisch charakterisierend, indem im Prozess der Urteilsfindung „wichtige Eigenschaften, Gesinnungsart, Welteinstellung des Helden in der Art der Motivierung“¹²⁸ dargestellt

¹²² Walker 1928.: 7

¹²³ vgl. ebd.: 19 und 39

¹²⁴ ebd.: 39

¹²⁵ vgl. ebd.: 40

¹²⁶ Kartschoke 1988: 168, vgl. Walker 1928: 181-188

¹²⁷ vgl. Störmer-Caysa 1998: 47

¹²⁸ Walker 1928: 39

werden. Je nach gefällttem Urteil und entscheidungsbestimmenden Faktoren wird die Figur individuell charakterisiert und ihre Wertvorstellungen veranschaulicht.

Dieter Kartschoke verdeutlicht die Funktion des Entscheidungsmonologs in der höfischen Epik und weist dabei vor allem auf die ‚Innerlichkeit‘ und auf die Wichtigkeit dieser Monologe für die handelnden Personen hin:

„Im Konfliktmonolog des höfischen Epos wird das Innere der handelnden Personen, werden denken, herze, muot etc. zum Forum der Beratung und Entscheidung. Wo das Urteil darüber, was richtig oder falsch, gut oder böse ist, nicht mehr im öffentlichen Ratschluß, sondern vor dem Richterstuhl des subjektiven Inneren gefällt wird, müssen Normen und Werte nicht nur verinnerlicht, sondern auch von Fall zu Fall interpretierbar sein.“¹²⁹

Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass nicht alle Autoren den Entscheidungsprozess im Rahmen einer Entscheidungs- oder Motivationsrede, in welcher der Vorgang des Abwägens und Nachdenkens dargestellt wird, thematisieren. Der entscheidende Moment, in dem die tatsächliche Urteilsfindung erfolgt, kann auch im Inneren der Figur abgehandelt werden, ohne ihn für den Hörer oder Leser greifbar zu machen.¹³⁰ In diesem Fall bleiben natürlich auch die Kriterien nach denen abgewogen und entschieden wird unsichtbar.

Der Entscheidungsmonolog stellt sich also als Möglichkeit des Dichters heraus, im Falle eines Dilemmas den Prozess der Güterabwägung transparent und für den Leser nachvollziehbar zu machen.

7. Das Dilemma in der Artusepik

Zur Darstellung des Dilemmas in den Artusromanen sollen nun einige Situationen, in denen sich der männliche Held oder die weibliche Heldin des Romans in einem Zwiespalt befindet, analysiert werden. Anschließend werden die unterschiedlichen Dilemmata aufgrund ihrer wichtigsten Eigenschaften miteinander verglichen.

¹²⁹ Kartschoke 1988: 179

¹³⁰ Ein Beispiel dafür findet sich im ‚Daniel‘. Der Held reflektiert in dem Moment, in welchem das Fräulein von dem *Trüeben Berge* Daniel um Hilfe bittet zwar über seine Zwangslage, die Entscheidung dem Fräulein zu helfen, wird jedoch nicht weiter begründet und bleibt dem Leser verborgen.

7.1. Hartmanns von Aue ‚Iwein‘

Hartmann lässt in seinem zweiten bedeutenden Artusroman ‚Iwein‘ seinen Helden in dilemmatische Situationen geraten, in denen der Protagonist vor eine Entscheidung gestellt wird. Zwei Stellen, in denen dieser Zwiespalt deutlich gezeigt wird, wurden zur Bearbeitung ausgewählt.

7.1.1. Drache oder Löwe: Das Scheindilemma

Noch bevor Iwein in eine wirklich dilemmatische Situation gelangt, in der er zwischen zwei Handlungspflichten abwägen muss, lässt ihn Hartmann in einen weniger bedeutsamen Zwiespalt geraten. Iwein kommt auf seinem zweiten *âventiure*-Weg¹³¹ an eine Lichtung und beobachtet einen heftigen Kampf zwischen einem Löwen¹³² und einem Drachen. Der ritterliche Verhaltenskodex zwingt ihn dazu in einer solchen Situation einzugreifen und einem der beiden Kämpfenden zu Hilfe zu eilen. An dieser Stelle eröffnet sich das Dilemma für den Helden, da er sich für eines der beiden Tiere¹³³ entscheiden muss:

*hern Îwein tete der zwîvel wê
wederm er helfen solde,
und bedâhte sich daz er wolde
helfen dem edelen tiere.
doch vorhter des, swie schiere
des wurmes tôt ergienge,
daz in daz niht vervienge,
der lewe bestüende in zehant. (V. 3846-3853)*

¹³¹ Der zweite *âventiure*-Weg beginnt mit dem Verfall in eine Krise. Nachdem Iwein die einjährige Frist, die ihm Laudine für seinen Ausritt gewährt hat, verabsäumt, muss sich der Held in einem zweiten Handlungsabschnitt neuerlich bewähren und seine *êre* zurückerlangen. Beide behandelten Dilemmata sind in diesem zweiten Kursus anzusiedeln. Ein vom Autor weniger deutlich gekennzeichnetes Dilemma und daher in dieser Arbeit auch nicht behandelt, findet sich im ersten Kursus der Erzählung. Als Iwein erkennt, dass er sich in Laudine verliebt hat, jedoch befürchtet, dass sie ihn nie lieben kann, da er ihren Mann getötet hat, reflektiert er über diese Notlage. (V. 1610-1690) In dieser Episode gibt es jedoch keine Abwägung, keinen direkten Verweis auf die dilemmatische Situation. Es handelt sich vielmehr um einen Monolog Iweins, der seine Verzweiflung einerseits und seine Hoffnung sie könnte ihn dennoch lieben andererseits ausdrückt.

¹³² vgl. zum Motiv des Löwen bei Chrétien: Rieger, Dietmar: *Il est a moi et je a lui*. Yvains Löwe – Ein Zeichen und seine Deutung 1994, Dietmar Rieger bezeichnet den Löwen als „des Protagonisten Schatten“ (S. 245) bezieht sich in seinen Ausführungen jedoch ausschließlich auf die Bedeutung des Löwen in Chrétiens ‚Löwenritter‘.

¹³³ Gertrud Jaron Lewis misst dieser ersten Begegnung mit dem Löwen einen hohen Stellenwert zu und bezeichnet sie sogar als das wichtigste Ereignis des Werkes, da es sowohl thematisch als auch strukturell bedeutungsvoll ist. (vgl. Lewis, Gertrud: *Das Tier und seine dichterische Funktion in Erec, Iwein, Parzval und Tristan* 1974:67)

Mit dem Signalwort *zwîve!*¹³⁴ weist Hartmann darauf hin, dass es sich in der Situation, in der sich Iwein befindet, um eine Zwangslage handelt. Matthias Lexer bietet als Übersetzungsmöglichkeiten für das mittelhochdeutsche Wort *zwîve!* die Begriffe ‚Entzweiung‘, ‚Unsicherheit‘ und ‚im Zwiespalt (mit sich selbst) sein‘ an. Alle drei Begriffe treffen auf die Situation des Dilemmas zu, in welcher durch gegensätzliche Forderungen eine innere Entzweiung der Person entsteht, diese durch einander ausschließende Pflichten, Werte oder Sachlagen und die daraus resultierende Notwendigkeit einer Entscheidungsfindung in eine Unsicherheit gerät und sich durch die Gefangenschaft zwischen zwei Handlungsmöglichkeiten in einem Zwiespalt mit sich selbst wieder findet.

Die Verwendung des Begriffs durch Hartmann weist ausdrücklich darauf hin, dass er diese Situation als Dilemma verstanden haben möchte. Iwein wird von der Unschlüssigkeit gequält, für welches Tier er sich einsetzen soll. Die dritte Option seinen Weg einfach fortzusetzen und die Kämpfenden ihrem Schicksal zu überlassen, kommt für Iwein aufgrund seiner ritterlichen Tugendhaftigkeit, die ihm Hilfe gegenüber in Not geratenen gebietet, nicht in Frage, auch wenn sich in der vorhandenen Situation keiner der beiden als zwingend hilfebedürftig herausstellt. Thomas Keller weist darauf hin, dass Iwein bei der Entscheidung einem der beiden Kämpfenden zu helfen nicht zögert, sondern ausschließlich bezüglich der Frage welchem Tier er helfen soll kurzfristig im *zwîve!* verharret.¹³⁵

Die Entscheidung für einen Weiterritt kommt natürlich auch aus erzähltechnischen Gründen nicht in Frage, da der Entschluss Iweins in der weiteren Handlung seine Identität prägen wird, indem er von diesem Zeitpunkt an nur mehr als der Löwenritter bekannt ist und sich als dieser einen Namen macht. Aus diesem Grund bezeichnet Hugh Sacker die Entscheidung für den Löwen als „fateful decision, determining his whole future“.¹³⁶

¹³⁴ Schon in der Begrifflichkeit findet sich hier ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem mittelhochdeutschen Wort *zwîve!* und dem Begriff des Dilemmas. Sowohl im *zwî-ve!* (neuhochdeutsch ‚Zweifel‘) als auch im **Di**-lemma findet sich die Zahl zwei wieder. Zweifel bedeutet eigentlich ‚Ungewissheit bei zweifacher Möglichkeit‘, ‚Unentschiedenheit zwischen einander widersprechenden Möglichkeiten des Handelns oder der Haltung‘. (vgl. Brockhaus Enzyklopädie Bd. 30: 749) Der Begriff Dilemma hat seinen Ursprung im Griechischen (δί- λημα) wobei dabei ‚di‘ mit ‚zweifach‘ und ‚λημα‘ mit ‚Annahme, Hilfssatz, Prämisse‘ übersetzt werden kann. (vgl. Deutsches Fremdwörterbuch Bd. 4: 578) In beiden Begriffen findet sich also die Zahl Zwei sowohl auf lexikaler, als auch auf semantischer Ebene.

¹³⁵ vgl. Keller, Thomas L.: Iwein and the Lion 1980: 61

¹³⁶ Sacker, Hugh: An Interpretation of Hartmann's *Iwein* 1961: 15

Der Held entschließt sich nun kurzerhand dafür dem Löwen zu Hilfe zu kommen, welchen er als das edlere Tier (V. 3849)¹³⁷ von beiden ansieht. Mit der Entscheidung geht jedoch eine Gefahr für den Helden selbst einher, da er befürchtet, der Löwe könnte ihn nach seiner Rettung attackieren. Doch Iwein, der ideal ritterliche Held, kennt diese Gefahr und lässt sich nicht aufgrund der Bedrohung des eigenen Lebens von einem Eingriff in das Geschehen abhalten.¹³⁸

Die Angst um das eigene Leben stellt sich, nachdem Iwein den Drachen getötet hat, als nicht notwendig heraus, da sich der Löwe für die Rettung dankbar zeigt und sich Iwein als seinem Herrn verpflichtet: *er antwurt sich in sîne pflege, / alser in sît alle wege / mit sînem dienste êrte / und volgt im swar er kêrte / un gestuont im zaller sîner nôt, / unz sî beide schiet der tôt.* (V. 3877-3882)

Die tatsächliche Entscheidung Iweins für den Löwen wird dem Publikum nur durch den Erzähler mitgeteilt. Hartmann lässt seinen Helden hier nicht in direkter Rede über seinen Entschluss reflektieren, sondern verweist nur durch einen Erzählerkommentar auf die Problematik, mit der Iwein hier konfrontiert wird. Der Prozess der Entscheidungsfindung wird nicht innerhalb der Figur abgewickelt, sondern dem Publikum in indirekter Gedankenrede durch den Erzähler vermittelt.

Die Bedeutung der Entscheidung Iweins dem edleren Tier zu Hilfe zu kommen, lässt sich jedoch nicht von der Hand weisen. Borck weist darauf hin, dass es sich bei Iweins Entscheidung dem Löwen, und somit dem edleren Tier zu helfen, um eine sittliche Entscheidung handelt, in der er sich für das Gute (den Löwen) entscheidet und dem Bösen (dem Drachen) widersteht.¹³⁹

Thomas Keller fasst die Interpretationsmöglichkeiten des Löwen folgendermaßen zusammen: „Christ, generosity, justice and knightly perfection“¹⁴⁰ sind für ihn die möglichen symbolischen Bedeutungen des Löwen. Durch die Entscheidung Iweins für diesen wendet er sich nach Keller „against the purposeless destruction“¹⁴¹, die er durch den Drachen verkörpert sieht. Auch Hugh Sacker sieht im Drachen eine „evil and destructive nature“¹⁴² verkörpert, weshalb der Löwe notwendigerweise das Gegenteil bedeuten muss.

¹³⁷ Die Auffassung von dem Löwen als das edle Tier findet sich bereits bei Aristoteles, dann bei Plinius und vielen mittelalterlichen Schriftstellern. Vgl. genauer zur Herkunft des Löwenmotivs und des Motivs der Tierfreundschaft Lewis 1974: 68-70

¹³⁸ vgl. die *zage*-Problematik, die der Stricker im ‚Daniel‘ abhandelt.

¹³⁹ vgl. Borck 1986: 11

¹⁴⁰ Keller 1980: 64

¹⁴¹ ebd.: 63

¹⁴² Sacker 1961: 15

Im weiteren Handlungsverlauf nimmt der Löwe einen wesentlichen Stellenwert ein und stiftet für Iwein eine neue Identität.¹⁴³ Aus diesem Grund ist die Darstellung dieser dilemmatischen Situation, trotz ihrer rudimentären Form, ein wesentlicher Bestandteil der Erzählung.

Iwein steht hier zum ersten Mal im Roman vor einer Wahlmöglichkeit, in der er sich für eine Handlungsoption (Hilfe für den Löwen oder Hilfe für den Drachen) entscheiden muss. Hartmann lässt seinen Helden hier keinen Reflexionsprozess durchlaufen, da die Entscheidung notwendigerweise auf den Löwen fallen muss. Da hier zwei Handlungsmöglichkeiten vorliegen, die jeweils für das Gute oder das Böse stehen, ist eine Abwägung von Seiten des Helden nicht notwendig. Müsste er zwischen Gut und Böse abwägen, würde das auf seinen untugendhaften Charakter verweisen.

Iwein muss sich ausschließlich für den richtigen Weg entscheiden. Er steht nicht, wie in der folgenden Episode, zwischen zwei gleichwertigen Pflichten, sondern muss nur zwischen richtig und falsch entscheiden können.

In der nächsten Situation, die untersucht werden soll, ist die Ausgangssituation eine andere und schwerwiegendere, als in dieser Episode. Während Hartmann hier ein ‚Scheindilemma‘ aufzeigt, da die Wahl des Helden von vornherein auf den Löwen und damit auf das Gute fallen muss, handelt es sich in der folgenden Situation um ein wirkliches Dilemma, in dem sich Iwein zwischen zwei gleichwertigen Handlungsverpflichtungen gefangen sieht.

7.1.2. Die Harpinisode: Pflichtenkollision

Iwein befindet sich in der folgenden Episode, im Gegensatz zu der vorherigen Situation, in einem echten Dilemma, in welchem es zu einer „Verschachtelung der Bewährungstaten“¹⁴⁴ kommt. Der Held gelangt gemeinsam mit seinem Gefährten, dem Löwen, an eine Burg, auf der er freundlich empfangen wird. Der Burgherr schildert dem

¹⁴³ zur detaillierteren Interpretation des Löwen vgl. u.a. Cramer 1966, Keller 1980, Lewis 1974, Ruh 1977, Sacker 1961, Sosna 2003: Für Cramer ist der Löwe unter anderem Symbol des Rechts. „Indem Iwein den Löwen aus den Klauen des Drachen befreit, rettet er das Recht aus den Fängen des Bösen.“ (Cramer 1966: 39) Keller weist auf die durch *triuwe* verbundene Beziehung zwischen Iwein und dem Löwen hin: „The Iwein-lion relationship symbolizes the ideal of what the Iwein-Laudine marriage should be.“ (Keller 1980: 67), Nach Lewis lässt sich nicht der Löwe als Christussymbol interpretieren, sondern vielmehr Iwein mit dem Löwen. (75) Der Löwe bildet nach Lewis den Werkmittelpunkt „jedoch nicht der Löwe an sich, sondern der auf Iwein hin orientierte und mit ihm in enger Freundschaft verbundene Löwe.“ (Lewis 1974: 84) Für Ruh leistet der Löwe „vorbildlich und sinnbildlich das, was Iwein auf seiner Prüfungsfahrt zu bewähren hat: Treue und Dankbarkeit“ (Ruh 1977: 152), Nach Sosna zeigt die Löwen-Episode „wie der Protagonist nach seiner Krise sukzessiv wieder in komplexe Interaktions- und Erinnerungszusammenhänge integriert wird.“ (Sosna 2003: 135)

¹⁴⁴ Kern, Peter: Rezeption und Genese des Artusromans. Überlegungen zu Strickers ‚Daniel vom blühenden Tal‘ 1974: 32

Ritter seine Sorgen und berichtet von einem Riesen, der seinen Besitz verwüstet und seine sechs Söhne entführt und zum Teil getötet hat, da der Burgherr ihm seine Tochter verweigert hatte. Vier seiner Söhne sind noch in Gefangenschaft des Riesen Harpin, doch am folgenden Tag will er auch diese vor den Augen des Burgherrn töten, sollte jener ihm nicht seine Tochter zur Frau geben.

Da jedoch am Artushof nach der Entführung der Königin große Aufregung herrscht, konnte der Burgherr am Hof keinen Kämpfer finden, der ihm in seiner misslichen Lage zur Seite stehen und gegen den Riesen antreten würde. Er bittet also Iwein um seine Hilfe. Iwein, der sich seiner höfisch-ritterlichen Pflichten bewusst ist, sichert spontan seine Hilfe zu und verspricht im Kampf gegen den Riesen anzutreten. Er verpflichtet sich dem Hausherrn aber nur unter der Bedingung *ob ir des gewis sît / daz uns der rise kume sô vruo* (V. 4748f)

Diese Bedingung ergibt sich aus der Vorgeschichte des Romans, denn Iwein hatte sich Lunete als Kämpfer verpflichtet und wollte am folgenden Tag gegen drei starke Ritter antreten, um Lunete, die *ân alle [...] schulde* (V. 5236) angeklagt wurde, zu befreien. Iwein sieht sich persönlich zum Kampf verpflichtet, da er für die Anklage Lunetes verantwortlich ist. Lunete hatte als wichtige Mittlerin zwischen ihrer Herrin Laudine und dem Mörder ihres Mannes Iwein fungiert und Laudine zu einer Heirat geraten. Durch Iweins Versäumen der Jahresfrist wurde ihre Herrin in solches Unglück gestürzt, dass nun Lunete der Verräterei bezichtigt wird (*[...] zigen mich der valscheit* V. 4124) und für Iweins Versäumnis büßen soll. Iwein erkannte, dass es ausschließlich seine eigene Schuld ist, dass Lunete getötet werden soll (*sît diu selbe schulde / niemannes ist wan mîn / der schade soll ouch mîn eines sîn* V. 4218-4220) und verpflichtete sich zum Kampf gegen ihre drei Ankläger.

Iwein sieht nun neben der Rettung der Lunete, auch die Verteidigung der Burg vor dem angreifenden Riesen¹⁴⁵ als seine Pflicht als höfischer Held an und schlägt daher keines der Hilfesuche ab. Im ersten Moment muss der Held auch nicht abwägen, sondern kann sich spontan für eine chronologische Abwicklung beider Handlungen entscheiden. Er verspricht als erstes gegen den Riesen zu kämpfen, um anschließend zum Kampf gegen die *drî starke man* (V. 4085) anzutreten, die die Anklage gegen Lunete erhoben hatten.

Die kluge Entscheidung des Helden für eine chronologische Handlungsabfolge wird jedoch von seinem ersten Gegner durchkreuzt. Durch das unhöfische Verhalten des Riesen, der nicht zur angekündigten Zeit vor der Burg erscheint, gerät Iwein in eine

¹⁴⁵ Anette Sosna verweist auf die hier vorliegende Gegenüberstellung der beiden Interaktionsrahmen der jeweiligen Kampfaufgaben: Gawein auf der einen Seite repräsentiert den Artushof, wohingegen Lunete den Laudine Bereich widerspiegelt. (vgl. Sosna 2003: 139)

dilemmatische Situation, da er nun die Gefährdung seines Vorhabens, beide Aufgaben hintereinander zu absolvieren, befürchten muss.

Der Held sieht sich gezwungen, eine Pflicht zu wählen und somit die andere zu unterlassen. Sein ursprünglicher Plan, beide Kämpfe nacheinander auszutragen, gerät durch die geänderte Ausgangslage ins Wanken. Der wesentliche Faktor des Zeitdrucks ist hier eine wichtige Komponente des Dilemmas. Mit zunehmendem Fortschreiten der Zeit, verringert sich die Chance auf eine Ausfechtung beider Kämpfe, wodurch der Druck auf Iwein steigt, sich für eine Handlungsoption zu entscheiden.

Iwein erkennt den Zwiespalt, in dem er sich befindet und beginnt über seine Situation zu reflektieren. Im Zentrum dieser ersten Reflexionsphase steht, entsprechend seinem ritterlichen Stand, die Angst um einen möglichen Verlust seiner *êre*¹⁴⁶:

*mîn tweln enkumt mir niht wol:
ich sûme mich vil sêre.
ez gât an alle mîn êre
swaz ich nû hie gebîte (V.4830-33)*

Iwein reflektiert über den Zusammenhang zwischen seinen eigenen Taten und seinem Ansehen in der Gesellschaft und erkennt, dass seine Handlung in der momentanen Situation wesentlichen Einfluss auf den Zustand seiner *êre* haben wird.

Anette Sosna siedelt die *êre* Iweins hier auf zwei Ebenen an: Auf der einen Seite bedeutet sie die Anerkennung, die mit Iweins Rolle als Artusritter gekoppelt ist, auf der anderen Seite ist der Ehrbegriff mit der *triuwe* zu Lunete und dem Einhalten seines Versprechens verbunden.¹⁴⁷

Kurzfristig entscheidet der Held *ez ist zît daz ich rîte* (V. 4834), da er nun befürchtet durch das Säumnis des Kampfes für Lunete, deren bevorstehenden Tod er selbst verschuldet hätte, seine *êre* zu verlieren. Mit der Entscheidung für den Aufbruch des Helden zum Kampf für Lunete, geht die Entscheidung gegen die Gewährleistung von Hilfe für den Burgherrn und seine Söhne einher. Die Verpflichtung gegenüber Lunete erscheint somit im ersten Moment als das höhere Gut, beziehungsweise die gewichtigere Pflicht des Helden. Voss weist daraufhin, dass die Gewährleistung der

¹⁴⁶ Rudolf Voss betont, dass mit der Kategorie der *êre* „ein ego-referentieller Primärmaßstab offengelegt [wird], von dem aus das auf Solidarität mit anderen zielende Ethos der Hilfeleistung als ein nachrangiges Movens erscheint, gleichsam ein Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung.“ (Voss 1998: 23)

¹⁴⁷ vgl. Sosna 2003: 140

Hilfe für Lunete die die „vorangehende und daher vorrangige Hilfezusage“¹⁴⁸ ist, höheres Gewicht hat.

Doch die Burgbewohner wollen den Ritter, der ihnen als letzter Ausweg erscheint, von seinem Vorhaben abhalten und versuchen ihn mit Besitztümern zum Bleiben zu bewegen. Iwein, der dem höfisch-ritterlichen Tugendsystem untersteht, lehnt das Angebot, materielle Güter für seine Dienste entgegen zu nehmen, ab, da es dem idealen Ritter stets nur um den Zugewinn an *êre* und die Aufrechterhaltung seiner öffentlichen Reputation geht.

Nachdem der Versuch den Ritter durch das Angebot von Besitztümern für den Kampf gegen den Riesen zu gewinnen, gescheitert ist, bringen die Burgbewohner zwei weitere, weitaus gewichtigere Argumente vor, die Iwein zum Bleiben bewegen sollen: Gott und Gawein. (*und im sô ofte wart genant / got und her Gâwein* V. 4864f)

Das Argument Gottes, der demjenigen *sælde und êre*¹⁴⁹ (V. 4855) schenken würde, der sich barmherzig zeigt, soll Iwein dazu bewegen, sich der Burgbewohner zu erbarmen. (*erbarmet er sich über sî, / dâ stüende gotes lôn bî*. V.4857f)

Das für den Helden jedoch wichtiger erscheinende Argument, ist die Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Burgherrn und Gawein. Iwein hingegen verbindet mit Gawein, der der Bruder der Burgherrin und somit ein Schwager des um Hilfe bittenden Burgherrn ist, eine tiefe freundschaftliche Bindung¹⁵⁰. Durch die Freundschaft, die zwischen Iwein und dem Schwager des Burgherrn besteht, steigt das subjektive Pflichtgefühl Iweins und damit die objektive Notwendigkeit dem Burgherrn zu helfen.

Ab dem Zeitpunkt, wo nun die Freundschaft Iweins mit Gawein in die ‚Waagschale‘, die beide Pflichten gegen einander abwägt, geworfen wird, sind beide Handlungsverpflichtungen Iweins in ein Gleichgewicht geraten.¹⁵¹ Nicht mehr nur karitative Motive und allgemeine ritterliche Tugendhaftigkeit spielen nun eine Rolle bei der Entscheidung für den Kampf gegen den Riesen, sondern die freundschaftliche Bindung zu Gawein erhöht die Bedeutung und Notwendigkeit des Eingreifens. Iwein fühlt sich nicht mehr nur dem Burgherrn und seinen Söhnen, sondern auch seinem Freund Gawein verpflichtet:

¹⁴⁸ Voss 1998: 22, Zusätzlich ist die persönliche Verwicklung Iweins in die Anklage Lunetes gewichtiger, als die vorerst anonyme Burrgesellschaft.

¹⁴⁹ Wie schon im Prolog werden hier wieder Glück und Ehre als erstrebenswerteste Ziele eines höfischen Ritters, in die Argumentation eingebunden. Vgl. zur Verwendung der Begriffe im Prolog Kapitel 4.2. Gefahr des Dilemmas: Verlust der *êre*

¹⁵⁰ Zur Unterscheidung verwandtschaftlicher Beziehungen mit freundschaftlichen, freiwilligen Bindungen und zur Entwicklung der Begrifflichkeiten vgl.: Nolte, Theodor: Der Begriff und das Motiv des Freundes in der Geschichte der deutschen Sprache und älteren Literatur 1990

¹⁵¹ Nolte geht sogar so weit und meint, dass die Männerfreundschaft in Opposition zur Minne und zur Ehe tritt, indem er auf Gaweins Apell an den frischverheirateten Iwein verweist. (vgl. Nolte 1990: 141)

*sô wære ouch dirre wirt wol wert,
 der ouch mîner helfe gert,
 und hern Gâweins swester und ir kint,
 diu mir ze herzen gânde sint
 durch sî selben und durch in
 dem ich wol schuldec bin
 daz ich im niht des abe gê
 daz im ze dienste gestê. (V.4903-4910)*

Das Versprechen gegen Harpin anzutreten, wurde also nicht mehr nur gegenüber der Burggemeinschaft gemacht, sondern zugleich dem Freund Gawein. Die Hilfe, die Iwein zugesichert hat, ist nicht mehr nur rein karitative Hilfe für einen unbekannten Burgherrn, sondern freundschaftliche Verpflichtung gegenüber Gawein.

Die freundschaftliche Bindung zwischen zwei Menschen ist bei Hartmann sogar eine intensivere, weil frei gewählte, Bindung, als eine familiäre Verwandtschaft. An anderer Stelle des Romans kommt diese Auffassung zum Tragen: *als ouch die wîsen wellen, / ezn haben deheiniu groezer kraft / danne unsippiu geselleschaft, / gerâte sî ze goute; / und sint sî in ihr muote / getriuwe under in beiden, / sô sich gebrouder scheiden. (V. 2702-2708)* Die Freundschaft hat somit im höfischen Beziehungssystem nach Hartmann einen höheren Rang als eine Blutsverwandtschaft, da sie nicht von Geburt an vorgegeben ist, sondern auf Grund einer freien Willensentscheidung, einer freiwilligen Wahl erfolgt.

Ab dem Zeitpunkt, wo nun durch das Hinzukommen der freundschaftlichen Bindung zu Gawein die ‚Waagschale‘ ins Gleichgewicht geraten ist, da es sich bei beiden Kämpfen um vollkommen gleichwertige Handlungsverpflichtungen handelt, die nicht mehr gegeneinander abgewogen werden können, entsteht ein Handlungsnotstand und der Held kommt zum Stillstand. Hartmann führt hier die Unmöglichkeit eines Abwägungsprozesses vor Augen. Das Modell der Güter- beziehungsweise in diesem Fall der Pflichtenabwägung ist an dieser Stelle gescheitert. Iwein findet sich in einem massiven Dilemma wieder, über welches er zu reflektieren beginnt:

*Des wart sîn mout zwîvelhaft.
 er gedâhte 'ich bedarf wol meisterschaft,
 sol ich daz wægest ersehen.
 mir ist ze spilne geschehen*

ein gâch geteiltez spil¹⁵²:
ezn giltet lützel noch vil,
niuwan al mîn êre.
ich bedarf wol guter lêre.
ich weiz wol, swederz ich kiuse,
daz ich an dem verliuse,
ich enmöht ir beider gepflegen,
ode beidiu lâzen under wegen,
ode doch daz eine:
sô wær mîn angest cleine. (V. 4869-4882)

Die Ausweglosigkeit seiner Situation entsteht durch das Vorhandensein zweier gleichberechtigter Forderungen. Auf der einen Seite hätte er Lunetes Tod, würde er sie nicht im Kampf befreien können, selbst verschuldet. Auf der anderen Seite kann er aufgrund seiner freundschaftlichen Verpflichtung gegenüber Gawein auch die Hilfe gegen den Riesen nicht ausschlagen. Der Erzähler weist hier neuerlich durch die Verwendung des Begriffs *zweifelhaft* auf das vorhandene Dilemma hin und lässt seinen Helden im Anschluss über die Aussichtslosigkeit seiner momentanen Lage reflektieren. Iwein erkennt seine eigene Zwickmühle und beklagt, dass er keine Entscheidung treffen kann, ohne dabei *êre* zu verlieren oder sich selbst in Schande zu stürzen (*ich bin, als ez mir nû stât, / gunêret ob ich rîte / und geschendet ob ich bîte. V. 4884-4886*). Es steht nicht mehr und nicht weniger als seine ritterliche *êre* auf dem Spiel, deren Bestehen jedoch, wie schon erläutert, für die Existenz des Einzelnen in der höfischen Gesellschaft eine unumgängliche Voraussetzung darstellt. Das Dilemma bedeutet für den Helden somit mehr als ‚nur‘ den Verlust der *êre*, es steht vielmehr seine ganze Existenz auf dem Spiel.

Iwein reflektiert über die Gleichberichtigung beider Forderungen, indem er feststellt, dass er in jedem Fall der Verlierer sein wird. Carola Gottzmann schlussfolgert, dass Iwein erkennt, dass er beide Kämpfe bestehen muss, „weil sie nicht Selbstzweck sind, weil nicht der Kampf um des Kampfes willen gesucht wird.“¹⁵³

¹⁵² Unter dem mittelhochdeutschen Begriff *spil* versteht man allgemein ein Vergnügen, einen Zeitvertreib. Ein *geteiltez spil* bezeichnet konkret etwas Gleiches zur Auswahl. (Vgl. Lexer S. 205) Im Fall des Iwein liegt hier genau diese problematische Situation vor: Er muss zwischen zwei gleichberechtigten Aufgaben wählen. Thomas Cramer übersetzt *spil* in der Benecke, Lachmann und Wolff-Ausgabe des ‚Iwein‘-Romans mit ‚Zwickmühle‘ und weist damit eben auf diese dilemmatische Situation hin. Volker Mertens übersetzt in seiner Ausgabe etwas wörtlicher mit ‚ein Spiel mit zwei sich ausschließenden Möglichkeiten‘, deutet damit jedoch ebenfalls auf die Notwendigkeit zu wählen, hin.

¹⁵³ Gottzmann, Carola: Deutsche Artusdichtung Bd. 1. Rittertum, Minne, Ehe und Herrschertum. Die Artusepik der hochhöfischen Zeit 1986: 141

Iwein kämpft somit nicht ausschließlich zur eigenen Ruhmvermehrung, sondern zur Verteidigung eines oder mehrer Individuen. Dadurch wird eine willkürliche Bevorzugung eines Kampfes vor dem anderen unzulässig, da der Held durch die Wahl eines Kampfes, das Leben anderer aufs Spiel setzen würde. Die Entscheidung zwischen zwei möglichen Turnieren, würde einen Ritter demgegenüber nicht in ein Dilemma geraten lassen, da hier wie dort Ruhm erworben werden könnte. In dieser Situation bedeutet die Entscheidung für die Rettung des einen, den Untergang des anderen, wodurch auf beiden Seiten Schaden entstehen würde: Der Verlust von Leben auf Seiten der Bittsteller und Verlust der *êre* auf Seiten des Helden.

Die Angst um seine *êre* verhindert auch eine pragmatische Entscheidung des Helden. Iwein versucht eine Abwägung in Form einer Schadensbegrenzung:

*doch wære diu eine maget
dâ wider schiere verclaget,
wider dem schaden der hie geschiht,
gieng ez mir an die triuwe¹⁵⁴ niht. (V. 4899-4903)*

Das Leben eines Mädchens wäre im Verhältnis zu dem Leid, das eine ganze Burg betrifft, eher zu verschmerzen, wären nicht die Treue gegenüber Lunete und das Versprechen, das Iwein ihr gegeben hat, wichtige Entscheidungsfaktoren. Hier scheitert eine pragmatische Entscheidung nach quantitativen Überlegungen wo am meisten Leben zu retten wäre, da der Ritter seine *êre* durch eine Wortbrüchigkeit gefährdet sieht. Die *êre* des Ritters bliebe jedoch auch dann nicht unangetastet, wenn er sich gegen den Kampf mit den Riesen entscheiden würde, da er befürchtet, dass die Burgbewohner annehmen würden, *daz ich des lîbes sî ein zage¹⁵⁵* (V. 4913)

Iwein befürchtet von der Burggemeinschaft als zaghaft und um sein Leben fürchtend eingestuft zu werden, zwei Verhaltensweisen, die ihn zu einem unehrenhaften Ritter machen würden.

Eine Güterabwägung ist hier also gescheitert. Iwein befindet sich in einem absoluten Dilemma, indem er sich mit zwei gleichwertigen Prinzipien konfrontiert sieht, die einander ausschließen, das höfische Verhalten des Ritters blockieren und ein Handeln verhindern. Iweins Reflexionsprozess kommt nun zum Stillstand und der Held verharrt

¹⁵⁴ Der Begriff *triuwe* war zunächst ein Rechtsbegriff und bezeichnete die Vertragstreue oder die Bindung des Vasallen an seinen Herrn. Im weiteren Sinn war *triuwe* die Aufrichtigkeit und Festigkeit der Bindungen zwischen Menschen überhaupt, die Liebe zu Gott und die Liebe Gottes zu den Menschen. Zweitere Bedeutung des Begriffs liegt hier vor. Zusätzlich bestand für den Ritter die *triuwe* im Einhalten sittlicher Verpflichtungen. (vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter 2008: 418)

¹⁵⁵ vgl. die Verwendung des Begriffs *zage* in Strickers ‚Daniel‘

in unhöfischem Nichthandeln. Seine Reflexionsreden lassen den bevorstehenden Rückfall Iweins in den Wahnsinn befürchten.¹⁵⁶ Iwein ist ein Gefangener, der nicht im Stande ist sich aus dem Dilemma zu befreien, wodurch die neuerliche Einkehr des Wahnsinns wahrscheinlich erscheint. Das Hin- und Hergerissensein des Helden scheint in jedem Satz seines sich über 44 Verse erstreckenden Reflexionsprozesses durchzuscheinen, er weiß sich selbst keinen Rat mehr. (*sus enweiz ich mîn deheinen rât* V.4883)

Hartmann problematisiert hier in gewisser Weise das höfische System. Die Handlungsoptionen Iweins sind stets an seine *êre* und an sein Ansehen in der Gesellschaft gebunden. Er kann keine Pflicht vernachlässigen, er kann keines der beiden Hilfesuche ablehnen, ohne seine *êre* zu gefährden, er kann jedoch auch nicht beide Kämpfe ausführen. Genau diese Anbindung seiner Handlungen an seine *êre* verhindert, dass Iwein eine Abwägung vornimmt und blockiert somit sein Handeln. Ragotzky spricht hier von einer Ohnmacht des Helden, die zum totalen „Angewiesensein auf die Gunst des Geschicks“¹⁵⁷ führt.¹⁵⁸ Das Gebot zu Handeln steht jedoch über allem und das Verharren im Stillstand gefährdet die *êre* des Protagonisten ebenso oder sogar noch stärker, als eine falsche Tat.

Hartmann bricht nun genau an jener Stelle, an der Iwein in einen Zustand vollkommener Handlungslosigkeit verfällt, die Reflexion des Helden ab und gibt dem Geschehen eine plötzliche Wendung:

*nû schiet den zwîvel und die clage
der grôze rise des sî dâ biten:
der kam dort zuo in geriten* (V. 4914-4916)

Der Riese erscheint schließlich in letzter Minute doch rechtzeitig und beide Kämpfe können in chronologischer Abfolge nacheinander ausgetragen werden.¹⁵⁹ Das Dilemma wird somit nicht von der Figur selbst gelöst, die reflektierend und abwägend eine Lösung herbeiführt, sondern nach dem Prinzip des *deus ex machina*. Die Lösung

¹⁵⁶ Nachdem Iwein erfährt, dass er durch das Versäumen der Jahresfrist bei Laudine in Ungnade gefallen ist, verfällt er in den Wahnsinn, der ihn im Laufe seines zweiten *âventiure*-Wegs immer wieder fast aufs Neue einholt. So auch in der vorliegenden Episode. Der Wahnsinn ist nach Volker Mertens gemeinsam mit Iweins Selbstverlust Symbol für die Krise. (vgl. Mertens, Volker: „gewisse lère“: Zum Verhältnis von Fiktion und Didaxe im späten deutschen Artusroman 1990: 88)

¹⁵⁷ Ragotzky, Hedda: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in den Texten des Strickers 1981: 65

¹⁵⁸ Dem gegenüber fasst Pingel die Rettungsinstanz etwas weiter, indem sie von Gott, Fortuna oder einem glücklichen Zufall spricht, welcher schließlich Iweins Zwangslage beendet. (vgl. Pingel, Regina: Ritterliche Werte zwischen Tradition und Transformation. Zur veränderten Konzeption von Artusheld und Artushof in Strickers *Daniel von dem Blühenden Tal*. 1994: 67)

¹⁵⁹ Voss schlussfolgert: „So gewichtig der ethische Konflikt bis dahin auch schien – im Augenblick höchster Eskalation wird er mit stupender Leichtigkeit im epischen Arrangement behoben.“ (Voss 1998: 24)

des Konflikts wird hier nicht aus einer inneren Notwendigkeit der Handlung bewirkt, sondern durch ein plötzliches und unmotiviert eintretendes Ereignis, beziehungsweise durch das Mitwirken einer außenstehenden Macht (die jedoch nicht explizit benannt wird).¹⁶⁰

Dadurch wird das Dilemma zwar aufgelöst, für das moralische Problem selbst wird jedoch kein Lösungsweg angeboten. Anders formuliert wird hier „keine genuin ethische Lösung für den Zwiespalt des Helden aufgewiesen“. ¹⁶¹ Hartmann lässt somit eine Argumentationslücke offen, in dem er das Dilemma und die damit verbundenen Überlegungen des Helden an jener Stelle abbricht, an der durch den Stillstand des Helden eine Fortsetzung der Handlung unmöglich erscheint.

Der Erzähler weist hier nicht, wie beispielsweise im ‚Wigalois‘¹⁶², auf die göttliche Gnade hin, die für den Ausgang des Dilemmas verantwortlich ist. Gott, in der christlichen Vorstellung ein gnädiger Gott, ist hier nur eine Deutungsmöglichkeit des *deus ex machina*.¹⁶³ Daneben kann auch die *aventure* in der Bedeutung eines Schicksals, eines glücklichen oder unbegreiflichen Ereignisses und eines gelenkten Zufalls oder Geschicks¹⁶⁴ für den Umschwung dieser Situation verantwortlich gemacht werden.

In einer solchen Situation eines Dilemmas wird gezeigt, dass der Held zwar alles Menschenmögliche tut, um beide Pflichten auszuführen, letztendlich jedoch scheitert. Iwein stößt durch die Verspätung seines Gegners an seine Grenzen des Machbaren und sieht seinen ursprünglichen Entschluss, beide Aufgaben zu erfüllen, gefährdet. Iwein bemüht sich um eine Abwägung, doch der ständige Verweis auf die Gefährdung seiner *êre* durch das Ausschlagen einer der Pflichten, blockieren den Helden und verhindern eine Entscheidung.

7.1.3. Resümee: Das ungelöste Dilemma

Was einen Helden auszeichnet ist seine *êre*, die durch die hier vorliegende Pflichtenkollision gefährdet ist. Es gehört aber zur Vorzüglichkeit des Helden das Richtige zu tun und sich auch in Situationen, die eine Wahl verlangen, für das Richtige

¹⁶⁰ vgl. Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur 2001: 160, Sabine Seelbach spricht in diesem Zusammenhang einfach von ‚Zufall‘, der für das rechtzeitige Erscheinen des Riesen verantwortlich ist. Vgl. Seelbach 2007: 175

¹⁶¹ Voss 1998: 24

¹⁶² vgl. dazu Kapitel zu Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois‘

¹⁶³ Für Voss ist diese erwartende Wendung „Manifestation transzendenter, heilsstiftender Weltlenkung“ (Voss 1998: 24)

¹⁶⁴ vgl. Lexer 1992: 8 und Benecke, Müller, Zarncke 1990 Bd. 1: 67f

zu entscheiden. Auch Iwein thematisiert diesen Wunsch, beziehungsweise seine Pflicht das Richtige zu tun:

*nû gebe mir got guoten rât,
der mich unz her geleitet hât,
daz ich mich beidenthalp bewar
sô daz ich rehte gevar. (V. 4889-4892)*

Iwein entscheidet sich in dem vorliegenden Dilemma nicht. Ein Handlungsnotstand entsteht und eine Abwägung scheitert. Nur der Zufall (beziehungsweise Gott, die *âventiure*) entscheidet über den Ausgang des Dilemmas, sodass der Held weder die Pflicht gegenüber seinem Gastfreund und damit verbunden gegenüber seinem Freund Gawein, noch gegenüber Lunete, deren Unglück er selbst zu verschulden hat, verletzen muss.

Auch die *êre* Iweins steht damit nicht mehr auf dem Spiel, da er keines der gegebenen Versprechen brechen muss und somit weder das Leben eines noch das Leben mehrerer Menschen opfern muss.

Hartmann thematisiert hier zwar die Situation des Dilemmas, bietet jedoch keinen Lösungsweg an. Während sein Held im ersten ‚Dilemma‘ nur zwischen gut und böse wählen musste, gibt es in der zweiten Episode keine Unterscheidung zwischen einer richtigen und einer falschen Handlung, da beide Aufgaben zu absolvieren sind. Hartmann löst das Problem, indem er kurzerhand den Reflexionsprozess Iweins beendet und den Riesen erscheinen lässt. Der Prozess der Güterabwägung ist an dieser Stelle gescheitert.

7.2. Das Schweigegebot der Enite

Enite ist gewissermaßen Auge und Ohr Erecs.¹⁶⁵ Nach dem Ausritt des Paares vom Artushof beginnt der zweite *âventiure*-Zyklus, in welchem es nach der Krise des Heldenpaares, dem *verlîgen*, um die Wiederherstellung ihrer *êre* und die

¹⁶⁵ Haiko Wandhoff thematisiert die Bedeutung der visuellen und auditiven Sinneswahrnehmung in der Informationsbewegung anhand der Eingangsepisode des Erecs. vgl. Wandhoff, Haiko: *âventiure* als Nachricht für Augen und Ohren. Zu Hartmanns von Aue ‚Erec‘ und ‚Iwein‘ 1994, hier konkret S. 5. Auch Anette Sosna spricht Enite eine ähnliche Rolle zu: „Sie ist es, die vorübergehend zwischen Erec und der Umwelt vermittelt, die über die Stabilität ihres Verhaltens seine Identitätsgenese unterstützt – auch gegen seinen ausdrücklichen Willen.“ (Sosna 2003: 74) Eva-Maria Carne ist der Meinung, dass Erec durch die Krise die Kräfte seiner Wahrnehmung eingebüßt hat und seine Ich-Befangenheit blind und taub für die Umwelt macht. Deshalb muss Enite für ihn hören und sehen. (vgl. Carne, Eva-Maria: *Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen* 1970:89)

Demonstration der idealen Minnegemeinschaft geht.¹⁶⁶ Erec erlegt seiner Frau ein Schweigegebot auf¹⁶⁷, welches ihr ausnahmslos das Sprechen verbietet. Auf ihrem gemeinsamen Weg erkennt die vorausreitenden Enite jedoch in mehreren Situationen eine herannahende Gefahr eher, als ihr Mann und möchte ihn warnen. Aus diesem Zwiespalt zwischen Sprechen und Schweigen ergeben sich für Enite kurz nach ihrem Aufbruch vier dilemmatische Situationen.

Zwei Mal geht die drohende Gefahr von Räubergruppen aus und zwei Mal muss Enite ihren Mann vor dem treulosen Burggrafen warnen, der sich in Enite verliebt und Erec Beiseite schaffen möchte. Im Anschluss sollen nun alle Episoden untersucht werden, um herauszuarbeiten, wie hier Hartmann dilemmatische Konstellationen zustande kommen lässt, wie er seine Protagonistin damit umgehen lässt und wie das Dilemma in den jeweiligen Situation gelöst wird.

7.2.1. Warnung vor den Räuberüberfällen¹⁶⁸

Vor dem Aufbruch des Paares, das sich nach der Heirat der Bequemlichkeit hingegen und sich damit den Vorwurf des *verlîgens* ausgesetzt hatte, erlegt Erec seiner Frau ein Schweigegebot¹⁶⁹ auf und versagt ihr unter Androhung des Todes das Sprechen:

¹⁶⁶ In Bezug auf den Zweck des zweiten *aventure*-Zykluses gibt es unterschiedliche Forschungsansätze. Während Kurt Ruh von einer Rechtfertigung der Ehe vor der Gesellschaft ausgeht, spricht Ursula Schulze von einer notwendigen Rechtfertigung der Minne in der Ehe. Vgl. dazu Ruh 1977: 128 und Schulze, Ursula: *âmis unde man*. Die zentrale Problematik in Hartmanns >Erec< 1983: 17

¹⁶⁷ Cormeau und Störmer verweisen darauf, dass das Redeverbot bei Hartmann willkürlicher erscheint, als bei Chrétien, da er längere Reden Enites herausgenommen hat. Das Erklärungsdefizit ist für sie jedoch nicht ohne Absicht, da die Aufmerksamkeit und die Deutungsaktivität dadurch auf das Geschehen gelenkt werden. (Vgl. Cormeau, Störmer: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung 1985: 183). Nach Sosna unterbindet Erec, aus identitätsanalytischer Perspektive betrachtet, „jede Möglichkeit der interindividuellen Spiegelung [...] [die] eine Voraussetzung für die Stabilisierung von Identität darstellt.“ (Sosna 2003: 75) Zur Diskussion um das ‚schlechte Schweigen‘ im 13. Jahrhundert und deren Einfluss auf Chrétien und Hartmann vgl. Bussmann, Britta: *Dô sprach die edel künegin...* Sprache, Identität und Rang in Hartmanns ‚Erec‘ 2005

¹⁶⁸ Wiehl macht in den beiden Räuberepisoden folgende Handlungsabfolge aus: 1. Überfall: a. Entschlussmonolog b. Warnung c. Räubergespräch d. Kampf und Sieg e. Tadel, Schweigeversprechen und Bestrafung (3 Pferde); 2. Überfall: a. Räubergespräch b. Entschlussmonolog c. Warnung d. Kampf und Sieg e. Tadel, Schweigeversprechen und Bestrafung (5 Pferde) (vgl. Wiehl 1974: 167) Wiehl arbeitet weiter heraus, dass der größere Anteil der Monologreden in Hartmanns ‚Erec‘ Enite zuzuschreiben ist. (12 Monologreden Enites stehen 6 Monologen Erecs gegenüber) vgl. S. 89

¹⁶⁹ Britta Bussmann verweist auf den Zusammenhang zwischen dem Redeverbot und der versäumten Warnung vor dem *verlîgen*, welche sie als die beiden wesentlichen Schweigemotive des Romans sieht. Denn die „beiden Schweigemotive stehen [...] in einem doppelten kausalen Zusammenhang, so daß das Redeverbot zusätzlich Enites verhängnisvolles Schweigen korrigieren soll, indem es ihr Sprechen auslöst.“ Für sie kommt es durch das Schweigegebot zu einem Ende der Partnerschaft, da die Kommunikation als wesentlicher Bestandteil einer Beziehung fehlt. Neben diese kommunikative Separierung tritt eine räumliche Differenz (Enite muss vorausreiten) und eine soziale Differenz (Enite muss sich um die Pferde kümmern). (Bussmann 2005: 2)

*[...] und gebôt ir daz zestund
daz ze sprechenne ir munt
ze der reise iht ûf kæme,
swaz si vernæme
oder gesæhe. (V.3098-3102)¹⁷⁰*

Enite darf also gleich was sie sieht oder hört, nicht sprechen. Dabei deutet der Erzähler schon auf die nachfolgenden Geschehnisse hin, in denen Enite dann tatsächlich die Gefahren sehen und hören wird. Gleich nach dem Aufbruch Erecs und Enites trifft das Paar auf ihrem Weg auf drei Räuber. Enite, die voraus reitet, entdeckt die Gefahr zuerst, erkennt am Verhalten der Männer, dass es sich bei den Wegelagerern um Räuber handelt und weiß sofort, *daz si im umbe daz guot / næmen êre unde lîp* (V. 3121f)

Enite versucht durch Gesten und Gebärden Erec die drohende Gefahr verständlich zu machen, doch sieht er die Räuber selbst nicht¹⁷¹, noch nimmt er die Zeichen Enites wahr oder kann sie selbst richtig deuten.¹⁷² *diz was ir êrstez herzeleit / daz ir zuo der verte geschach* (V.3125f) meint der Erzähler und weist durch die Betonung, dass es das erste *herzeleit* ist, das ihr geschah, daraufhin, dass Enite noch weitere Leiden im Laufe der Handlung bevorstehen.

Nun befindet sich Enite in einer dilemmatischen Zwangslage. Hält sie sich an das Schweigegebot und warnt Erec nicht, wird ihr Mann möglicherweise von den Räufern getötet, warnt sich jedoch ihren Mann vor den herankommenden Räufern, muss sie ihr eigenes Leben lassen. Enite geht von den beiden notwendigen Folgen ihres Handelns aus. Die Möglichkeit, dass Erec im Kampf gegen die drei Räuber vielleicht auch ohne vorherige Warnung bestehen könnte, wird von ihr gar nicht thematisiert. Auch ihr eigener Tod, sollte sie das Schweigegebot brechen, ist eigentlich keine zwingende Folge, wie sich alleine daran erkennen lässt, dass Erec sie schließlich nach keiner Übertretung des Schweigegebots wirklich tötet, sondern ihr nur eine Strafe auferlegt. „Enites Konflikt [...] beruht freilich auf einer irrtümlichen Einschätzung der Situation, denn Erec denkt gar nicht daran, sie zu töten.“¹⁷³

¹⁷⁰ Erec zit. n.: Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. hrsg., übersetzt und kommentiert v. Volker Mertens. Stuttgart: Reclam 2008.

¹⁷¹ Dass Erec die Räuber nicht sieht wertet Sosna „als Zeichen seines nicht nur kognitiven sondern auch interaktionalen Kontrollverlusts“ (Sosna 2003: 76)

¹⁷² Interaktion zwischen Erec und Enite wird hier nur über den Bruch des Schweigegebots, also Enites Ungehorsam, möglich. (Vgl. Sosna 2003: 76) Der Versuch einer nonverbalen Kommunikation scheitert an dieser Stelle.

¹⁷³ Kasten, Ingrid: *geteilte spil* und Reinmars Dilemma MF 165,37. Zum Einfluß des altprovenzalischen dilemmatischen Streitgedichts auf die mittelhochdeutsche Literatur 1980: 29

Doch Enite geht in ihrem Denken von zwei Handlungsmöglichkeiten (Schweigen oder Sprechen), die zwei direkte Konsequenzen nach sich ziehen würden (Erecs oder ihr eigener Tod) aus. Da das Dilemma immer nur in Bezug auf eine Person entstehen kann, ist das Dilemma der Enite, trotz ihrer fälschlichen Annahme, dass auf den Bruch des Schweigegebots ihr Tod folgen wird, ein echtes.

Enite steht also vor der Entscheidung zwischen zwei Handlungsmöglichkeiten zu wählen, die sich in jeglicher Hinsicht ausschließen – Enite kann nicht gleichzeitig sprechen und schweigen. Da sie selbst als Frau körperlich schwach ist, bleibt ihr nur der „ausdrücklich verbotene Einsatz der Macht ihrer Stimme“¹⁷⁴ um Erec vor den angreifenden Räubern zu retten. Enite kennt auch die jeweiligen Konsequenzen ihrer Handlungen und muss daher auch zwischen diesen abwägen: Sie muss zwischen dem Tod ihres Mannes und ihrem eigenen Tod wählen.

Hartmann lässt Enite in Form einer direkten Rede über ihre problematische Zwangslage reflektieren:

*dô si in selhem zwîvel reit,
ob si imz torste gesagen
oder solde gedagen¹⁷⁵,
nû redete si in ir muote:
>rícher got der guote,
ze dînen genâden suoche ich rât:
dû weist al eine wiez mir stât.
mîner sorgen der ist vil,
wan mir ein unsenftez spil¹⁷⁶
in einer alsô kurzen vrist
ze gâhes vor geteilet ist.
nû enkan ichz wægesten niht ersehen:
waz sol mir armen geschehen?
wan swederz ich mir kiese
daz ich doch verliese.*

¹⁷⁴ Bussmann 2005: 18

¹⁷⁵ *sagen* und *dagen* erscheinen für Enite als unvereinbare Gegenpole, die hier auch als Reimwörter antithetisch gegenübergestellt sind. (vgl. Bussmann 2005: 19), vgl. zur dazu auch Ruberg, Uwe: Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters 1978: 179-182

¹⁷⁶ Wie schon in der Harpiniepisode im ‚Iwein‘ benutzt Hartmann hier den Begriff *spil* um die missliche Lage der Enite zu beschreiben. Anders als im ‚Iwein‘ ist jedoch hier der Zusatz *unsenftez*, wofür der Lexer die Übersetzungsmöglichkeiten unsanft, unlieblich, rau, drückend, schwer anbietet. (vgl. Lexer S. 256) Die grundsätzliche Bedeutung unterscheidet sich jedoch nicht maßgeblich von jener im ‚Iwein‘. Während Susanne Held in der Klassiker-Ausgabe des ‚Erec‘ wohl etwas zu wörtlich *spil* mit ‚ein schreckliches Spiel‘ übersetzt, bezieht Volker Mertens bei seiner Übersetzung in der Reclam-Ausgabe den Kontext mit ein und übersetzt etwas freier mit ‚Wahl zwischen zwei Übeln‘.

warne ich mînen lieben man,
dâ nim ich schaden an,
wan sô hân ich den lîp verlorn.
wirt aber diu warnunge verborn,
daz ist mîns gesellen tôt.
jâ ist einer selhen nôt
wîbes herze ze kranc.< (V. 3145-3166)

Hartmann verwendet im Erzählerkommentar wie schon im ‚Iwein‘ den Begriff *zwîvel* und erkennt damit das Dilemma auch objektiv an. Es ist also nicht nur ein von Enite empfundener Zwiespalt, sondern auch der Erzähler weist auf den Zustand ihrer Lage hin. Die Reflexion über das Problem der Figur selbst verläuft in vier Schritten. Zu Beginn ruft Enite Gott an¹⁷⁷ und bittet ihn, ganz nach der christlichen Vorstellung eines barmherzigen und guten Gottes, um seine Gnade und seinen Beistand. (V. 3149-3151) In einem zweiten Schritt schildert sie in Form einer direkten Rede an Gott ihre problematische Lage und beklagt das Dilemma in dem sie sich befindet. Enite versteht, dass sie egal für welche Handlungsmöglichkeit sie sich entscheidet, in jedem Fall nur verlieren kann. (V. 3152-3159)¹⁷⁸ In einem dritten Schritt wägt Enite die möglichen Handlungsalternativen ab. Entweder opfert sie ihr eigenes Leben für das Leben Erecs, indem sie ihr Schweigegebot bricht und ihn vor den Räufern warnt, oder sie hält sich an das auferlegte Gebot Erecs und setzt damit das Leben ihres Mannes aufs Spiel. Enite schließt ihre Klage mit dem Hinweis, dass eine solche Bedrängnis für das weibliche Herz zu schwer ist. (V. 3158-3166)

Enite kommt in diesem ersten Teil ihrer Reflexionsphase noch auf keine eindeutige Lösung. Sie ist unschlüssig und im Zwiespalt gefangen. Doch Enites Befangenheit dauert, anders als im ‚Iwein‘, nicht lange an. In einem vierten Schritt, der durch den Hinweis auf eine Gemütsveränderung *nû kam der muot*¹⁷⁹ *in ir gedanc* (V. 3167), eingeleitet wird, erfolgt die Entscheidung, die argumentativ für das Leben ihres Mannes und gegen ihr eigenes ausfällt.

¹⁷⁷ Peter Wiehl verweist darauf, dass bei Hartmann „die Anrufung Gottes fast immer in Situationen höchster Bedrängnis und Not [geschieht], doch niemals kommt es zu einer Antwort.“ (Wiehl 1974: 57) Anders wird dies dann im ‚Wigalois‘ dargestellt, in dem auf das Gebet eine Reaktion Gottes folgt.

¹⁷⁸ vgl. hier die Wortwahl Hartmanns mit der Reflexion Iweins. Der Autor verwendet in beiden dilemmatischen Situationen ähnliche, beziehungsweise teilweise idente Begrifflichkeiten.

¹⁷⁹ Nine Miedema übersetzt den *muot*, der hier in Enites Gedanken eindringt einerseits mit Tapferkeit, andererseits auch mit Klugheit und Einfall. (vgl. Miedema, Nine: Gedankenrede und Rationalität in der mittelhochdeutschen Epik 2008: 141)

*>bezzet ist verlorn mîn lîp,
 ein als unklagebære wîp,
 dan ein alsô vorder man,
 wan dâ verlûr maneger an.
 erst edel unde rîche:
 wir wegen ungelîche.
 vûr in will ich sterben
 ê ich in sihe verderben
 ez ergê mir swie got welle.
 ez ensol mîn geselle
 daz leben sô niht enden
 unz ich es mac erwenden.< (V 3168-3179)*

In diesem klassischen Beispiel eines Entscheidungsmonologs zeigen sich bestimmte Wertvorstellungen der höfischen Gesellschaft, nach denen abgewogen wird. In Enites Vorstellung stehen zwei Handlungsmöglichkeiten zur Auswahl, die als notwendige Konsequenz (zumindest in ihrem eigenen Denken) entweder ihren eigenen Tod oder den Tod ihres Mannes zur Folge haben. Im Falle eines Konflikts ist das Leben des Mannes (*erst edel unde rîche*) in der höfischen Vorstellung ein höheres Gut als das Leben der Frau. (*wir wegen ungelîche*) Der Wert Enites wird von ihr selbst als Wert der Frau verallgemeinert und als einer Klage nicht wert dargestellt. Lieber opfert sie ihr eigenes Leben, als dass sie dabei zusieht, wie ein solch edler und tugendhafter Mann wie Erec ums Leben kommt. Zu Erecs allgemeinem höheren Wert durch sein Geschlecht kommt zusätzlich Enites Hervorhebung seiner Tugendhaftigkeit hinzu, wodurch Erecs Überlegenheit und somit die höhere Bedeutung seines Lebens in zweifacher Weise hervorgehoben wird.

Die Frau an sich wird aber durch die den Entschluss Enites positiv dargestellt, da die Entscheidung für das Leben ihres Mannes und gegen ihr eigenes auch als vorbildlich höfisches Verhalten gilt.

Enite entscheidet somit nach einer Abwägung und bestätigt in ihrem Verhalten ihre positiven Grundwerte: die Bekenntnis zur Nächstenliebe, das vorbildliche Verständnis der Ehe, das Hintanstellen der eigenen Bedürfnisse und die Wertschätzung des männlichen Geschlechts.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Uwe Ruberg sieht den *sin* des Textes „im Führen vom Schweigen zum rechten Sprechen“ (Ruberg 1978: 184) Obwohl er sich dabei vorwiegend auf die Begegnung Erecs mit dem Ritter Ider und seinem Zwerg bezieht, lässt sich diese Aussage auch auf das Schweigen der Enite beziehen, da sich auch bei ihr eine Entwicklung vom Schweigen zum rechten Sprechen vollzieht.

Nach der Entscheidung Enites gegen das Schweigegebot zu verstoßen¹⁸¹, warnt sie Erec und dieser kann die drei Räuber besiegen. Erec bestraft Enite jedoch, indem er sie dazu verpflichtet die Pferde zu versorgen und ihr somit niedere Dienste zuweist. Doch obwohl Enite ihrem Mann verspricht, sich von nun an an das Schweigegebot zu halten, gerät das Paar *kûme eine wîle, / niuwan drî mîle* (V.3292f) weiter, in eine ähnliche Situation. Diesmal hat Hartmann die Episode gesteigert, da nun fünf Räuber den Weg des Paares kreuzen. Neuerlich befindet sich Enite in einer Zwangslage, doch diesmal in verstärkter Form, da sie schon einmal Erecs Gebot gebrochen hat und befürchtet, dass er bei einem neuerlichen Gebotsbruch nun nicht mehr zögern würde, ihr das Leben zu nehmen: *er enlât durch êre noch durch got, / er enneme mir den lîp. / ouwê ich sældenlôsez wîp!* (V. 3355-3357)

Enite ruft abermals Gott um Hilfe an und bittet ihn ihr einen Rat zu erteilen, sodass sie nicht voreilig handeln muss. Wie schon im ‚Iwein‘ spielt der Zeitdruck eine wichtige Rolle, da sich Erec und Enite fortlaufend auf die drohende Gefahr zubewegen und die Entscheidung Enites noch vor einem Zusammentreffen mit den Räubern erfolgen muss.

Der Entscheidungsmonolog erfolgt hier nach einem ähnlichen Gestaltungsprinzip wie schon in der vorhergegangenen Situation, wird jedoch vereinfacht dargestellt, da die Ausgangslage die gleiche ist. Enite fügt hier jedoch der vorherigen allgemeinen Beschreibung Erecs Tugendhaftigkeit, durch welche sich sein Leben als höherwertig auszeichnet, persönliche Gründe für ihre Pflicht sein Leben zu beschützen, hinzu.

Das erste Argument, welches sie vorbringt, ist die Schuld, in der sie Erec gegenüber steht, da dieser sie aus ihrer Armut befreit, sie zur Frau genommen und damit zur Herrin über reichen Besitz gemacht hat. (*sol ich den slahen sehen / der mich von grôzer armuot / ze vrouwen schuof über michel guot* V. 3361-3363)¹⁸² Dieses Schuldgefühl Enites kommt somit auf der Bewertungsskala über die Bedeutung Erecs Leben hinzu. Das zweite zusätzliche Argument zugunsten Erecs bezieht sich auf individuelle Gründe Enites, da sie um ihr eigenes Heil fürchtet, sollte sie die Treue zu ihrem Mann brechen:

*wan sô muoz von mînen untriuwen
mîn sêle verderben*

¹⁸¹ Bussmann weist darauf hin, dass diese Entscheidung Enites zu ihrer Charakterisierung als mehrschichtige Figur beiträgt: „Der Enite eigene Wechsel vom Schweigen zum Reden [...] impliziert ihre Entwicklungsfähigkeit.“ (Bussmann 2005: 2) Weiter spricht sie davon, dass das Sprechverbot der inneren Logik der Erzählung nur deswegen erlassen wurde, damit Enite es bricht und zwar im vollen Bewusstsein der Konsequenzen, die ihr Sprechen für sie haben kann. (S. 18)

¹⁸² Da Enite glaubt, dass sie ihrem Mann alles zu verdanken hat, wird ihre Opferbereitschaft für den Mann zusätzlich verstärkt. (vgl. Carne 1970: 91)

*und von rehte ersterben
gelîche mit dem lîbe. (V. 3367-3370)*

Enite erweitert also die vorherigen Argumente für das Leben ihres Mannes (allgemeine Höherwertigkeit des männlichen Geschlechts und Tugendhaftigkeit Erecs) um zwei weitere Begründungen, die sich diesmal auf ihre persönliche Verbindung zu ihrem Mann beziehen: Einerseits steht sie in Erecs Schuld, andererseits gebietet eine Ehe absolute Treue gegenüber dem Mann und durch eine Missachtung dieses Gebots könnte ihr eigenes Heil in Gefahr sein.

Ihre Unentschlossenheit stellt sich in der Widersprüchlichkeit ihrer Aussagen dar. Sie sieht sich hin und her gerissen zwischen Schweigen und Sprechen: *ich wæne ez solde verdagen. / entriuwen niht, ich sol imz sagen* (V. 3374f) Doch wie schon in der vorherigen Situation entscheidet sich Enite für das Leben ihres Mannes und nimmt das Leid, das ihr dadurch geschehen könnte, auf sich: *ze swelher nôt ez mir ergê, / ez wirt gewâget alsam ê.* (V. 3376f)

Erec tötet Enite auch nach dem zweiten Verstoß gegen das Schweigegebot nicht und begründet seine Entscheidung diesmal:

*und möhte man êre
an wîbe begân,
ez ensolde iuch niht sô ringe stân,
ich ennæme iu hie zehant den lîp. (V. 3409-3412)*

Der Hinweis auf die fehlende Möglichkeit eine Frau ohne Ehrverlust zu töten, weist eigentlich darauf hin, dass Erec Enite auch in der nächsten Episode mit dem Burggrafen nicht töten wird. Diese Tatsache wird jedoch in Enites folgender Reflexion und im Prozess der Entscheidungsfindung nicht berücksichtigt.

Gegenüber Erec rechtfertigt Enite den wiederholten Bruch ihres Versprechens mit der Liebe zu ihm und damit, dass sie lieber bereit ist seinen Zorn zu ertragen, als zusehen zu müssen, wie er sein Leben verliert. (*daz ichz durch triuwe hân getân. / noch dulce ich baz iuvern zorn, / dan iuwer lîp wære verlorn* V. 3415-3417)¹⁸³ Schon in ihrem Abwägungsprozess weist Enite immer wieder auf die Angst vor einem Treuebruch ihrerseits hin und rechtfertigt ihre Entscheidung schließlich mit dem Verweis auf ihre *triuwe* gegenüber ihrem Mann.

¹⁸³ Ruberg weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Enite hier die absolute Pflicht der Gattenliebe über die konkurrierende Einzelpflicht stellt. (Ruberg 1978: 191)

7.2.2. Enites Warnung vor dem Burggrafen

Einen ähnlichen Entscheidungsmonolog der Enite findet man in der darauf folgenden *âventiure* mit dem treuelosen Burggrafen, der sich in Enite verliebt und sie mit Gewalt bei sich behalten möchte. Enite, die den Plan des Burggrafen durchschaut, wendet eine List an¹⁸⁴, um den Grafen in Sicherheit zu wiegen und steht nun neuerlich vor der Entscheidung entweder gegen das Schweigegebot Erecs zu verstoßen oder sein Leben in Gefahr zu bringen. Die Motive der Abwägung sind hier die gleichen wie schon in den beiden vorherigen Situationen, jedoch ist wohl genau aufgrund der Motivgleichheit die Darstellung des Entscheidungsprozesses verkürzt und vereinfacht. Enite beklagt zu Beginn ihre missliche Lage und befürchtet, dass ihr der liebste Mann, den je eine Frau gewonnen hat, genommen wird, wenn sie ihn nicht warnt. Auf der anderen Seite weiß¹⁸⁵ sie aber, dass auf einen erneuten Bruch des Schweigegebots ihr Tod folgen wird. Auch diesmal ruft Enite Gott an, dessen Rat sie nie zuvor dringender gebraucht hätte. Doch die Entscheidung fällt in dieser Episode schneller und nach denselben Kriterien wie schon die Male zuvor:

*waz aber von diu, wurde ich erslagen
unde nimt er mir den lîp?
dannocho lebet manec vrum wîp.
ich enbin ouch niht sô klagelîch:
sô ist er edel unde rîch,
mîn lieber herre.
ê im iht gewerre,
sô will ich kiesen den tût. (V. 3985-3992)*

Enite zieht zur Rechtfertigung ihres Entschlusses wiederholt die vorzüglichen Tugenden ihres Mannes heran und schwächt die Bedeutung ihres eigenen Lebens ab, indem sie darauf hinweist, dass es noch viele weitere gute Frauen auf der Welt gibt. Der Verlust ihres eigenen Lebens wäre somit eher zu verschmerzen, als der des

¹⁸⁴ Anette Sosna weist darauf hin, dass sich Enite in dieser Episode als geschickt im Umgang mit verbaler und nonverbaler Interaktion erweist. „Indem sie scheinbar auf den Grafen eingeht [...] und ihm eine Lügengeschichte erzählt, schafft sie für sich wie auch für Erec Handlungsspielraum und Vorsprung.“ (Sosna 2003: 78); Bussmann verdeutlicht, dass Enites Fähigkeit, die Sprache zur Täuschung einzusetzen, um ihr eigenes Leben und das ihres Mannes zu retten, von Hartmann uneingeschränkt als positiv dargestellt wird. (Bussmann 2005: 23)

¹⁸⁵ Auch wenn Erec ihr auch diesmal den Versprechensbruch verzeihen wird, geht Enite in ihrer Vorstellung wiederholt von der Annahme aus, dass es ihren sicheren Tod bedeuten würde, wenn sie nun ein drittes Mal gegen das Gebot ihres Mannes verstoßen würde: *ich weiz wol, ez ist mîn tût / wan er hât mirz nû zwir vertragen.* (V. 3983f)

tugendhaften Mannes und Herrschers. Hier ist es nicht Enite die auf die Treue zu ihrem Mann hinweist, sondern der Erzähler, der den Beweggrund Enites nennt: *ir triuwe ir daz gebôt* (V. 3993)

Das Dilemma in dem sich Enite hier befindet, ist eine ein wenig abgeändert Spiegelung der Räuberepisoden. Hier sind die Gegner nicht in der Anzahl gesteigert, sondern vielmehr in ihrer Bedrohlichkeit. Da dem Burgherrn die *minne* den Verstand geraubt hat, ist er bereit auch gewaltsam seinen Willen durchzusetzen (*welt ir niht gütlichen / mîner bete entwîchen / sô geschîht ez under iuvern danc*. V. 3830-3832) Nur das listige Verhalten Enites, die dem Grafen zu verstehen gibt, dass sie seiner Bitte bei ihm zu bleiben gerne nachkommen wolle und ihre wiederholte Entscheidung Erec zu warnen, rettet das Paar aus der bedrohlichen Lage.

Doch auch wenn sich die Rahmensituation in dieser Episode geändert hat, ist das Dilemma in dem sich Enite befindet das gleiche. Sie muss sich entweder für das Schweigen und den daraus resultierenden Tod Erecs oder für das Sprechen und damit für ihren eigenen Tod entscheiden. Der Entscheidungsfindungsmonolog ist in dieser Situation gekürzt und nicht mehr so detailliert ausgestaltet wie in der ersten Räuberepisode, da sich die Motive und Entscheidungskriterien Enites gleichen und sie ihre Argumentationsstruktur lediglich um kleine Details erweitert.

Enite entschließt sich nun ihren Mann über die Vorkommnisse aufzuklären und noch in derselben Nacht bricht das Paar auf.¹⁸⁶ Hier scheint sich eine weitaus positivere Einstellung Erecs zu seiner Frau anzubahnen, da dieser ausschließlich zum Schutz seiner Frau das Land verlässt und nicht im Kampf gegen den Burggrafen antritt: *wan durch vorhte des wîbes, / [niene sînes lîbes,] / was im von dem lande gâch*. (V. 4116-4118) Dennoch schilt Erec seine Frau, die sich versucht zu rechtfertigen, indem sie ihn daraufhin weist, dass er sein Leben ohne ihre Warnung verloren hätte.¹⁸⁷ (*und het ich des niht getân / sô hâetet ir den lîp verlorn* V. 4135f)

Nachdem der Burggraf die Flucht der beiden entdeckt hat, bricht er mit seinem Gefolge auf und folgt den Flüchtigen. Auch diesmal erkennt Enite die Gefahr zuerst und warnt Erec. Doch nun fehlt eine Abwägung gänzlich und Enite entschließt kurzfristig, ihren gerade erst erneut abgelegten Schwur sich in Zukunft an das Gebot Erecs zu halten, ein viertes Mal zu brechen.

¹⁸⁶ Wie schon in den beiden Räuberepisoden gibt auch hier der weitere Handlungsverlauf Enite in ihrer rational notwendigen Entscheidung das Schweigegebot zu brechen Recht. Nach jeder Warnung ist Erec in der Lage die Gefahr abzuwenden und beide Leben können gerettet werden. (vgl. Miedema 2008: 141)

¹⁸⁷ Enite möchte ihren Tod also nicht einfach hinnehmen, sondern versucht die Richtigkeit ihrer Entscheidung vor Erec zu argumentieren, sodass dieser von der Ausführung seiner Drohung absieht.

*swie niuwelîch die guote
warnen verlobet hæte,
das gelübede beleip unstæte:
wan si zebrach ez dâ zehant,
als si betwanc der triuwen bant. (V. 4141-4145)*

In dieser letzten Situation, in der Enite das Schweigegebot bricht, fehlt eine vorausgehende innere Reflexion der Figur völlig. Enites Entscheidung wird hier nur vom Erzähler kommentiert und von ihr durchgeführt.

7.2.3. Resümee: Verkürzung des Entscheidungsprozesses

Betrachtet man die vorliegenden vier Situationen, in denen Enite eine Entscheidung zwischen Sprechen und Schweigen treffen muss, fällt auf, dass ihre Reflexionen bezüglich ihrer folgenden Handlung immer kürzer werden.¹⁸⁸ Enite findet immer schneller zu ihrer Entscheidung den Verlust ihres eigenen Lebens für das Leben Erecs in Kauf zu nehmen.

Dies kann einerseits auf erzählerischer Ebene damit begründet werden, dass Hartmann die Motive in den einzelnen Episoden wiederholt und somit nicht jedes Mal so detailreich ausgestaltet, da sie dem Leser schon bekannt sind. Die Entscheidungen Enites erfolgen stets nach einer ähnlichen Begründungsstruktur, die mit dem Argument arbeitet, dass das Leben des Mannes und im Konkreten das Leben Erecs einen höheren Wert hat, als das Leben der Frau, beziehungsweise konkret das Leben Enites. Enite führt immer wieder Argumente an, die Erec als Mann und als Menschen wertvoller erscheinen lassen, als sie selbst.

Andererseits ließe sich diese Tatsache auf inhaltlicher Ebene als Entwicklung Enites interpretieren, die sich ihrer Handlungen immer sicherer wird und sich somit von Mal zu Mal immer schneller für das Leben ihres Mannes und damit gegen ihr eigenes entscheiden kann.

Für Britta Bussmann ist die Anbindung an den Herrschaftsdiskurs bei Hartmann ebenfalls wesentlich. Die „aktive Entscheidung zum Sprechen für die deutsche Enite

¹⁸⁸ Ruberg fasst diese Wiederholungen als dramaturgische Schwäche Hartmanns auf, da die Szenen immer kürzer und unschärfer werden. (Vgl. Ruberg 1978: 192f) Bussmann hingegen betont, dass die Wiederholung gerade Enites *stæte* betont, „denn ihr Entschluß erscheint auf diese Weise nicht zufällig, sondern reiflich überlegt und deswegen wiederholbar.“ (Bussmann 2005: 20) Die entschiedene Konstante ist bei den Entscheidungen stets Enites Opferbereitschaft und die sich darin manifestierende *triuwe*. (ebd.)

[bedeutet] die Entscheidung für die Übernahme von herrschaftlicher Macht und Verantwortung [...].¹⁸⁹

In diesen Episoden wird ebenfalls ein entscheidendes Beziehungskonzept zwischen Erec und Enite herausgearbeitet. Enite ist sowohl die Augen als auch die Ohren Erecs, wodurch sein Leben von ihren Sinneswahrnehmungen abhängt. Enite sieht und hört die nahende Bedrohung immer schneller und gerät damit in den Konflikt über das weitere Verfahren entscheiden zu müssen. Hartmann erklärt dieses Phänomen mit realen Begebenheiten:

*diu vrouwe reit gewæfens bar:
dâ was er gewâfent gar,
als ein guot ritter sol.
des gehôrte er noch gesach sô wol
ûz der îsenwæte
als er blôzer tæte.
des was im warnunge nôt
und vrumte im dicke vûr den tôt.
doch ez im solde wesen zorn,
er hæte dicke verlorn
von unbesihte den lîp,
wan daz in warnte daz wîp. (V. 4154-4165)*

Der Erzähler verteidigt hier die Entscheidungen Enites das Schweigegebot zu brechen, indem er darauf hinweist, dass nur durch ihre Warnung Erecs Leben gerettet werden konnte, da er selbst die Gefahren, aufgrund seines ritterlichen Auftretens in der Rüstung,¹⁹⁰ nicht erfassen konnte. Die Rettung seines Lebens überwiegt also die Wichtigkeit das Schweigegebot einzuhalten.

In den vier Episoden erfolgt also einerseits die Darstellung einer Beschleunigung der Entscheidungsfindungen Enites, andererseits wird die Abhängigkeit Erecs vom Ergebnis der Abwägungsprozesse seiner Frau verdeutlicht.

Da die „Idealität in der Verbindung von ritterlicher Bewährung und Minnegemeinschaft [...] das Darstellungsziel des mittelalterlichen Dichters“¹⁹¹ ist, wird auch im ‚Erec‘ dieses

¹⁸⁹ Bussmann 2005: 13f

¹⁹⁰ Wie an vielen Stellen des Werkes, klingt auch hier Hartmanns Kritik an dem höfisch-ritterlichen System durch. Denn genau aufgrund seiner ritterlichen Kleidung und Ausstattung, die ihn eigentlich im Kampf vor Verletzungen schützen sollen, ist Erec nicht in der Lage Gefahren wahrzunehmen und zu erkennen und gefährden dadurch sein Leben.

¹⁹¹ Fromm, Michael: Doppelweg 1969: 69

Ziel verfolgt. Der ‚Erec‘ ist ein Minneroman, der „Entwicklung, Gefahren und soziale Kompetenzen einer Minnebeziehung“¹⁹² vorführt und die „Integration der erotischen Minne in den Sozialrahmen der Ehe“¹⁹³ zur Diskussion stellt. Der zweite *âventiure*-Weg des Paares dient in diesem Zusammenhang der Demonstration der idealen Minnegemeinschaft und ihrer Vereinigung mit der ritterlichen *âventiure*.

Gleich in den ersten Episoden dieses zweiten Zykluses, in denen das Dilemma der Enite dargestellt wird, wird die Treue Enites gegenüber ihrem Mann gezeigt, da sie vier Mal ihr eigenes Leben für das Leben Erecs opfern würde.

Ursula Schulze betont, dass Enite in diesen Episoden die äußere Distanz – ausgelöst durch das Schweigegebot, das Vorausreiten Enites und die Trennung von Tisch und Bett – durch Enites Treue überwunden werden kann und dadurch die durch die Minne entstandene innere Beziehung evident gemacht wird.¹⁹⁴ In diesen Episoden zeigt sich deutlich, dass Enite in Bezug auf ihren Partner „ethische und emotionale Qualitäten besitzt, mit denen sie – sogar unter Einsatz ihres eigenen Lebens – für ihn einsteht“¹⁹⁵. Im abschließenden Erzählerkommentar wird dann noch einmal verdeutlicht, dass Enite jedes Mal die richtige Entscheidung getroffen hat, indem sie das Schweigegebot gebrochen und damit Erecs Leben gerettet hat.

Helmut Peetz weist in seiner Dissertation in Bezug auf die Entscheidungsmonologe der Enite schon auf die Verwobenheit von Intellektualität und Emotionalität hin.¹⁹⁶ Einerseits wägt Enite nach logischen Gründen ab, andererseits wird dieser abwägende Entscheidungsprozess immer wieder durch Gefühlsausbrüche Enites unterbrochen, in denen sie sich voller Verzweiflung an Gott wendet.

Bussmann betont, dass das Schweigen bei Hartmann mit dem Erkenntnisprozess und der Identitätsfindung seiner Figur verknüpft wird, sodass schließlich erst die „Überwindung des Schweigens die Einnahme des angemessenen Platzes in der Gesellschaft kennzeichnen kann.“¹⁹⁷

Durch die reflektierenden Entscheidungsreden wird Enite zusätzlich als denkendes und fühlendes Wesen dargestellt, das sich sowohl von ihrem Verstand, als auch von ihren Gefühlen leiten lässt.

¹⁹² Schulze 1983: 14f

¹⁹³ ebd.: 28

¹⁹⁴ vgl. Schulze 1983: 30f

¹⁹⁵ ebd.: 37

¹⁹⁶ Peetz, Helmut: Der Monolog bei Hartmann von Aue 1911: 24

¹⁹⁷ Bussmann 2005: 28

7.3. Das Witwendilemma: Chrétiens Laudine und ihre Nachfolger

Eines der bekanntesten Dilemmata des Artusromans ist jenes der verwitweten Laudine, die sich nach dem Tod ihres Mannes zwischen einer neuerlichen Heirat zum Schutz ihres Landes und ihres Volkes und der Treue zu ihrem verstorbenen Mann, König Ascalon, entscheiden muss.

Laudine befindet sich in einem massiven Dilemma, da sie sich gewissermaßen als zwei Personen begreifen muss: Sie ist einerseits liebende und treue Ehefrau, beziehungsweise ab dem Tod Ascalons Witwe, die für ihren verstorbenen Mann eine angemessene Trauerzeit abwarten muss, andererseits ist sie jedoch Landesherrin und Fürstin (bei Chrétien ist sie Herzogin, bei Hartmann Königin), die dazu verpflichtet ist ihr Land und Volk vor dem drohenden Angriff des Artusheeres zu schützen. Sie sieht sich also zwischen „individual-bezogener und staatspolitischer Verpflichtung hin und hergerissen“¹⁹⁸ Die Schwere des Dilemmas wird zusätzlich durch die Tatsache, dass Laudine den Mörder ihres Mannes heiraten soll, erhöht.

Der französische Roman ‚Yvain‘ von Chrétiens de Troyes thematisiert als erster dieses Dilemma, bevor Hartmann von Aue im deutschen ‚Iwein‘ diese Situation aufgreift und an gewissen Stellen abändert. Im Anschluss soll die Darstellung des Laudinedilemmas in den Romanen Chrétiens und Hartmanns verglichen werden. Als dritter Roman wird Strickers ‚Daniel von dem Blühenden Tal‘, eine Bearbeitung und Weiterentwicklung des ‚Iwein‘, zu einem Vergleich herangezogen.

Dabei soll analysiert werden, wie die drei Autoren das Heiratsdilemma ihrer Protagonistinnen darstellen, welche Faktoren dabei berücksichtigt werden und wie es anschließend zu einer Entscheidung, beziehungsweise zu einer Befreiung aus dem Dilemma kommt.

7.3.1. Das Scheindilemma: Chrétiens Laudine

Nach dem Tod ihres Mannes, der durch die Hand Yvains ums Leben kam, verfällt Chrétiens Laudine in ein wehvolles Klagen. Sie reißt an ihren Haaren, zerfetzt ihre Kleidung und fällt immer wieder in Ohnmacht.¹⁹⁹ Trotz der jammervollen Gestik der Witwe, zeigt Chrétien seine Laudine in einem standesgemäßen Trauerritual, in welchem sie vor allem die ritterlichen Fähigkeiten ihres verstorbenen Mannes beklagt und lobt und weniger den persönlichen Verlust eines geliebten Menschens betrauert.

¹⁹⁸ Gottzmann 1986: 119

¹⁹⁹ vgl. zur symbolischen Bedeutung der Trauergebärden der Witwe: Gerhards, Gisela: Das Bild der Witwe in der deutschen Literatur des Mittelalters 1962: 54-68

*Qui dit: „Sire, de la vostre ame
Et Deus merci si voiremant
Com onques au mien esciant
Chevaliers sor sele ne sist
Qui de rien nule vos vausist!
De vostre enor, biaux sire chiers,
Ne fu onques nus chevaliers
Ne de la vostre cortoisie.
Largesce estoit la vostre amie
Et Hardemanz vostre conpaiz.²⁰⁰*

Lieber Herr! Eurer Seele erbarme sich Gott so gewiß, wie niemals, soweit ich weiß, ein Ritter im Sattel saß, der Euch in irgend etwas gleichkam! Kein Ritter besaß jemals Euren Ruhm, lieber, teurer Herr! noch Euer höfisches Wesen. Freigebigkeit war Eure Freundin und Mut Euer Gefährte. (V.1288-1297)²⁰¹

Laudine preist die höfischen Tugenden ihres verstorbenen Mannes: Ruhm, höfisches Wesen, Freigebigkeit und Mut lassen ihn zu einem idealen Ritter werden, der allen anderen überlegen ist. Die beklagten verlorenen Werte entsprechen hier keinen individuell menschlichen Qualitäten, sondern sind allgemein anerkannte höfische Tugenden, die einen idealen Ritter und Herrscher auszeichnen. Die von Laudine beklagten Eigenschaften ihres verstorbenen Mannes zeichnen ihn jedoch nicht ausschließlich in ihrer Vorstellung als vorbildlichen Ritter aus, sondern gelten auch in der Gesellschaft als Tugenden, die ihn in der Anschauung aller zu einem mustergültigen Landesherren machen.

Der Bezugsrahmen von Laudines Trauer ist also nicht der menschliche, persönliche und familiäre, sondern vielmehr der sozial-öffentliche. Laudine betrauert die Tugenden ihres verstorbenen Mannes und beklagt den Verlust eines ehrenhaften Herrschers und Ritters, nicht jedoch den Verlust des geliebten Ehemanns. Sie absolviert die gesellschaftlich geforderten Trauerrituale: sie weint, beklagt den Tod durch elegische Gestiken und liest ihre Psalmen. Die Darstellung einer persönlichen Trauer um den Verlust ihres Mannes auf rein emotionaler Basis bleibt aus.

Aus dieser Tatsache entsteht für das vorliegende Dilemma eine wesentliche Konsequenz. Laudine befindet sich nur in einfacher Weise in einem Dilemma, nämlich auf gesellschaftlicher Ebene. Sie ist ihrem Mann ausschließlich auf politischer, nicht jedoch auf emotionaler Basis verbunden und fühlt sich auch nur auf dieser einen Ebene verpflichtet ihm die Treue zu halten. Die Wiederverheiratung allgemein und die

²⁰⁰ Original 'Yvain' zit. n. Christian von Troyes: Der Löwenritter (Yvain) hrsg. v. Wendelin Foerster. Halle: Max Niemeyer 1887.

²⁰¹ 'Yvain' Übersetzung zit. n. Chrestien de Troyes: Yvain. Übersetzt und eingeleitet v. Ilse Nolting-Hauff. München: Eidos Verlag 1962.

Wahl des Gattenmörders als zukünftigen Ehemann speziell, müssen sich somit nicht mit ihren persönlichen Zweifeln vereinen lassen, sondern ausschließlich mit den gesellschaftlich geforderten Trauerritualen einer verwitweten Ehefrau²⁰².

Noch bevor das Dilemma der Laudine von ihr selbst erkannt wird, deutet Chrétien auf den Ausgang der Situation hin. In seiner Auffassung des weiblichen Geschlechts wird sich Laudines Hass gegenüber Yvain bald auflösen. Diese Hoffnung legt er seinem Protagonisten in den Mund:

*Wu'ele me het plus orandroiit
Que nule rien, et si a droit.
D'orandroit ai je dit que sages,
Que fame a plus de mil corages.
Celui corage qu'ele a ore
Espoir changera ele encore,
Ainz le changera sanz espoir,
Sui fui fos quant je m'an despoir.
Et Deus li doint par tans changier!*

*[...] denn sie haßt mich eben jetzt mehr als alles andere, und das zu Recht.
'Eben jetzt' war weise gesprochen, denn eine Frau hat tausenderlei
Launen. Die Laune, in der sie jetzt ist, wird sie vielleicht noch ändern – eher
noch ändert sie sie ohne ‚vielleicht‘, und ich bin sehr töricht, daran zu
verzweifeln. Gott gebe ihr baldige Änderung! (V. 1433-1441)*

Chrétien geht hier vom weiblichen Wankelmut als sicherer Bestandteil des weiblichen Charakters aus und lässt Yvain auf den Sinneswandel Laudines spekulieren. Auch im weiteren Verlauf der Erzählung weist der Autor immer wieder auf den schwachen Charakter der Frauen hin. Nachdem Lunete²⁰³ das erste Mal an ihre Herrin herangetreten ist und ihr zu einer neuerlichen Heirat zum Schutze ihres Reiches²⁰⁴ geraten hat, schickt diese sie verärgert weg und möchte nichts von ihren Ratschlägen wissen. Chrétien kritisiert dieses Verhalten und führt es einmal mehr auf den untugendhaften Charakter der Frauen zurück:

La dame set moit bien et panse

²⁰² Mertens weist darauf hin, dass in der Eheschließungspraxis des Adels im Hochmittelalter die politisch motivierte Ehe die Normalform war. Laudine handelt somit genau so, wie es ihrem Rollenverständnis entsprechen muss. Liebe als Heiratsmotiv war eher eine Spiegelung der Literatur, als der Wirklichkeit. (Vgl. Mertens, Volker: Laudine. Soziale Problematik im *Iwein* Hartmanns von Aue 1978: 22f)

²⁰³ Das Kammerfräulein Lunete bestimmt diese Episode weitgehend, da es schließlich ihr Rat ist, der zur schnellen Verheiratung führt. vgl. dazu Herta Zutt: Die unhöfische Lunete 1998 (hier 104); Zur Figur der Lunete vgl. auch Renate Schusky: Lunete – eine ‚kupplerische Dienerin‘? 1977, Schusky setzt sich in ihrem Aufsatz mit der Figurenzeichnung der Lunete bei Chrétien als „intrigierende Zofe“ im Gegensatz zur „getreuen Vermittlerin“ bei Hartmann auseinander. (hier S. 19)

²⁰⁴ Die Ehe ist ein Zweckbündnis, das politische Beziehungen knüpfen oder stabilisieren soll. Eigenständiges politisches Handeln ist vor allem für Frauen eingeschränkt, da die fehlende Waffenfähigkeit der Frau einen kämpferischen Beschützer an ihrer Seite notwendig macht. (vgl. Mertens 1978: 31)

*Que cela la consoille an foi;
Mes une folor a an soi
Que les autres dames i ont
Et a bien pres totes le font,
Que de lor folies s'ancusent
Et ce qu'eles vuelent refusent.*

Die Dame weiß und erkennt sehr wohl, daß jene es ehrlich meint; aber sie hat eine Untugend an sich, wie andere Frauen auch, beinahe alle tun so, daß sie ihre Torheiten nicht wahrhaben mögen und, was sie eigentlich wünschen, laut verdammen. (V.1638-1644)

Laudine leugnet zu Beginn das Dilemma, indem sie eine Wiederverheiratung ablehnt und den Worten Lunetes, die ihr den Beweis dafür erbringen möchte, dass es einen ebenso guten oder sogar einen besseren Ritter als ihren verstorbenen Mann gibt, keine Aufmerksamkeit schenkt. Erst die Neugier auf den fremden Ritter trägt wesentlich dazu bei, dass sie sich langsam den Argumenten ihres Kammerfräuleins zu öffnen beginnt.

Im zweiten Gespräch Laudines mit Lunete offenbart ihr diese, welchen Mann sie für den besseren Ritter hält: jener, der im Kampf gegen ihren Gemahl gesiegt hat, müsste doch notwendigerweise besser sein als der Unterlegene. Hier kommt zu der allgemeinen Wiederverheiratung der Faktor der Heirat des Gattenmörders hinzu, welcher zu einer Intensivierung des Dilemmas führt.

Laudine, die auch jetzt die Zwangslage in der sie sich befindet nicht anerkennen möchte und Lunete ein weiteres Mal erzürnt fortschickt, befindet sich ab diesem Zeitpunkt in einem noch größeren Dilemma. Die Heirat eines anderen Mannes als den Gattenmörder scheint als Möglichkeit ausgeschlossen, da nur jener der Quelle den notwendigen Schutz bieten könnte, der tapferer und stärker als der bisherige Herrscher ist. Wie Lunete in ihrer Argumentation verdeutlicht, kann dies nur jener Mann sein, der den König im Kampf besiegen konnte.

Das Dilemma hat sich durch die Erwähnung Yvains und den Hinweis des Kammerfräuleins, dass ausschließlich dieser als zukünftiger Herrscher in Frage kommt, zusätzlich verschärft. Wichtig ist dabei sowohl die Tapferkeit und Macht Yvains, als auch seine Standesgleichheit. Diese Faktoren garantieren, dass er in Zukunft für die Friedensordnung in ihrem Territorium sorgen kann.²⁰⁵ Laudine sieht sich mit zwei Werten, beziehungsweise Pflichten konfrontiert. Einerseits ist die gesellschaftlich verlangte Treue ihrem verstorbenen Mann gegenüber durch eine Heirat mit dessen Mörder massiv gefährdet, andererseits zwingt die drohende Gefahr,

²⁰⁵ vgl. Mertens 1978: 32

die vom Heer des Königs Artus ausgeht, Laudine zu einer schnellen Wiederverheiratung.

Auch wenn sich die Trauer um den verstorbenen Mann auf die gesellschaftlich-öffentliche Seite beschränkt und keine persönliche, liebende Klage beinhaltet, ist eine angemessene Trauerphase verpflichtend. Lunete, die Laudine im Interesse Yvains zu einer Heirat überreden möchte²⁰⁶, versucht Laudine die Entscheidung zu erleichtern, indem sie ihr den Schaden einer zu lang andauernden Trauer vor Augen führt:

*Por Deu, car vos an chastiez,
Sel leissiez seviaus non de honte.
A si haute dame ne monte
Que duel si longuemant maintaingne.
De vostre enor vos resovaingne
Et de vostre grant jantillesce!*

*Bei Gott! So hört doch auf damit und laßt es wenigstens aus Scham²⁰⁷.
Einer so hohen Dame steht es nicht an, lange Trauer zu zeigen. Denkt
doch an Eure Ehre und an Euren hohen Adel! (V. 1668-1673)*

Hier ist es das Kammerfräulein, das die Herrscherin auf die Gefahr des Ehrverlusts hinweist. Sie benutzt dieses Argument für ihre eigenen Interessen, nämlich eine Heirat zwischen ihrer Herrin und Yvain zu erreichen. Ihre Herrin ist in den Augen Lunetes an einem Punkt der Trauer angelangt, der nicht mehr angemessen, sondern übertrieben und damit unhöfisch ist. Dadurch ist die *êre* der Fürstin gefährdet, die als das höchste Gut in der höfischen Kultur gilt. Das Fräulein argumentiert gegen die Klage über den Toten, da diese der Landesherrin keinen Nutzen einbringen würde und für eine Heirat, die eine Verbesserung der Lage mit sich bringen würde, indem der Schutz für die Quelle bei einem neuerlichen Angriff garantiert wäre.

Laudine erkennt das Dilemma, in dem sie sich befindet, selbst erst langsam. Chrétien unterrichtet den Leser durch den Erzähler über den Zwiespalt in dem sich seine Protagonistin befindet, lässt sie selbst jedoch nicht wörtlich darüber reflektieren oder eine Abwägung der beiden auf sie einwirkenden Pflichten vornehmen.

²⁰⁶ Herta Zutt verdeutlicht, dass sich Lunetes Dankbarkeit für Iweins Höflichkeit ihr gegenüber bei ihrer ersten Begegnung am Artushof nun in zweifacher Weise ausdrückt: Sie rettet ihm zuerst das Leben und schert damit aus der Gemeinschaft der Burgbewohner, die nach Rache strebt, aus. Anschließend argumentiert sie gegenüber Laudine ganz im Sinne Yvains, beziehungsweise nach ihrem eigenen Gutdünken (aus Dankbarkeit für die ihr erwiesene *êre*) und unter Vernachlässigung der *triuwe* gegenüber ihrer Herrin, für eine schnelle Heirat. (vgl. Zutt 1998: 111f) Demgegenüber steht der Ansatz von Renate Schusky, die argumentiert, dass Lunete nie zum Schaden der Herrin handelt und nie das bestehende Treue-Verhältnis verletzt. (vgl. Schusky 1977: 39)

²⁰⁷ Hier findet sich die von Dieter Kartschoke verdeutlichte ‚Furcht vor der Scham‘ wieder, welche er als wesentliche Triebkraft der Figuren der höfischen Epik bezeichnet. vgl. Kapitel 4.2. ‚Gefahr des Dilemmas‘

*Mes la dame tote nuit ot
A li meismes grant tancon,
Qu'ele estoit an grant cusancon
De sa fontainne garantir,
Si se comance a repantir
De celi qu'ele avoit blansmee
Et leidié et mesaesmee;*

*Doch die Dame lag die ganze Nacht in schwerem Streit mit sich selbst,
denn der Schutz der Quelle bereitete ihr große Sorgen, und sie beginnt zu
bereuen, daß sie jene mit Schmähungen und Scheltreden überhäuft hat.
(V. 1734-1740)*

Laudine beginnt nun, genau wie es Yvain vorausgesehen hat, ihre Ansicht zu überdenken. Sie bereut, dass sie ihre Dienerin weggeschickt hat, noch bevor diese ihr Anliegen vollständig vorbringen konnte, da ihr nun ihr heikle Lage und das Ausmaß der drohenden Gefahr erstmals zur Gänze bewusst werden. Die Kurzlebigkeit der weiblichen Emotionen, die Chrétien als typische Eigenschaft des weiblichen Charakters dargestellt hat, beginnt sich hier zu bestätigen. Denn obwohl Laudine ihre dilemmatische Situation zu Beginn geleugnet und sich davor verschlossen hat, erkennt sich nun die Notwendigkeit einer Heirat zum Schutze ihres Reiches.

Laudine ändert ihre Meinung bezüglich einer Heirat mit dem Mörder ihres Mannes über Nacht und findet Argumente Yvain zu entlasten und seine Schuld zu tilgen. Der Erzähler schildert ihre Entscheidung, die zugunsten des Protagonisten ausgeht:

*Et celui qu'ele ot refusé
A mout leaumant escusé
Par reison et par droit de plet,
Que ne li avoit rien forfeit,*

*Und den, den sie vorher zurückgewiesen hatte, den hat sie nun in aller
Form nach Recht und Prozeßbrauch entschuldigt, daß er sich in nichts
gegen sie vergangen habe. (V. 1753-1756)*

*Einsi par li meismes prueve
Que droit, san et reison i trueve,
Qu'an lui hair n'a ele droit,
S'an dit ce que ele vouldroit,
Et par li mesmes s'alume
Ausi con la busche qui fume
Tant que la flam s'i est mise,
Que nus ne sofle ne atise.*

*So beweist sie ganz aus eigener Machtvollkommenheit, denn sie findet
Gerechtigkeit, Sinn und Vernunft darin, daß sie kein Recht habe, ihn zu
hassen, und sie entscheidet so, wie es ihr gelegen kommt. Und sie
entzündet sich ganz von selbst wie ein Holzschert, das erst nur raucht, bis
die Flamme es ergriffen hat, die keiner anbläst oder schürt. (V. 1773-1780)*

Der Erzähler erläutert hier die Entscheidung Laudines, die ausschließlich auf Basis ihrer persönlichen, egoistischen Wünsche getroffen wird. Laudine fasst den Entschluss, dass eine Wiederverheiratung für sie die positiveren Konsequenzen nach sich zieht und entscheidet *wie es ihr gelegen kommt*. Sie versucht Entlastungsgründe für Yvain zu finden und beschließt, dass Notwehr ihn zu seiner Tat veranlasst hatte und keine niederen Beweggründe zum Mord an ihrem Mann geführt hatten. Durch die Entlastung Yvains scheint sie die Heirat sowohl vor sich selbst, als auch vor der Gesellschaft zu rechtfertigen.

Der Wankelmut und die Flatterhaftigkeit des weiblichen Charakters werden in der endgültigen Entscheidung noch einmal vom Erzähler unterstrichen. Das Argument der Politik, nämlich die Notwendigkeit das Land vor dem heranreitenden Artusheer zu beschützen, wird hier ganz in den Dienst der persönlichen Wünsche der Frau gestellt, die sich stets einen Weg für ihren eigenen Vorteil bahnt, und für die Rechtfertigung der Entscheidung missbraucht.

Der Prozess der Entscheidungsfindung wird bei Chrétien gewissermaßen umgekehrt. Zuerst wird der Entschluss auf Basis von eigennützigen Beweggründen gefasst und erst danach werden Argumente, die diese Entscheidung rechtfertigen können, gesucht und angeführt.

Der Erzähler kommentiert abschließend nach der Hochzeit:

*Mes or est mes sire Yvains sire
Et li morz est toz bliez.
Cil qui l'ocist est mariez
An sa fame et ansamble gisent,
Et les sanz aimment plus et present
Le vif qu'onques le mort ne firent.*

Doch nun ist Herr Yvain der Herr, und der Tote ist ganz vergessen. Der ihn erschlug, ist mit seiner Gemahlin vermählt, und sie halten das Beilager, und die Leute lieben und schätzen den Lebenden mehr als jemals den Toten.
(V. 2164-2169)

In dem Erzählerkommentar scheint Kritik an der schnellen Heirat, die zum sofortigen Vergessen des alten Herrschers führte, anzuklingen, mit der eine negative Beurteilung Laudines Verhalten und damit des weiblichen Geschlechts allgemein einhergeht.

Das Dilemma wird bei Chrétien gewissermaßen als Scheindilemma entlarvt. Denn auch wenn der Zwiespalt, in dem sich Laudine befindet, aus realen Gegebenheiten

resultiert, so ist es doch kein echtes Dilemma, da sich eine Frau ohnehin immer für den eigenen Vorteil entscheiden wird. Der weibliche Charakter wird von Chrétien somit als amoralisch dargestellt, da er sich fortwährend aus einer momentanen Laune heraus entscheidet und erst im Anschluss daran Argumentationen zur Rechtfertigung dieses gefassten Entschlusses sucht. Nicht die äußeren Umstände führen zu einer logisch begründeten Entscheidung, sondern das persönliche Interesse der Dame, die sich über Nacht der drohenden Gefahr bewusst wird, führt aus dem scheinbaren Dilemma heraus. Der weibliche Wankelmut, auf den Chrétien schon zu Beginn der Episode hingedeutet hat, bestätigt sich hier in der kurzerhand getroffenen Entscheidung für eine Heirat, die anschließend versucht wird durch Entlastungsgründe für den Mörder zu rechtfertigen.

Kurt Ruh weist in diesem Zusammenhang auf den ursprünglichen Feencharakter der Laudine, die Herrin über eine Gewitterquelle ist, hin. Von Chrétien wird sie zur Minneherrin im provinzialischen Sinne gemacht, wodurch sie außerhalb moralischer Kategorien steht und jeder ethischen Zuständigkeit entzogen ist.²⁰⁸ Dass sie Iwein heiratet ist für Ruh, der sich hier auf Erich Köhler beruft, „Zwang der *costume*, die es aufrechtzuerhalten gilt: Verpflichtung gegenüber einem *ordo*, über dessen Sinn oder Sinnlosigkeit es gleichermaßen keine Diskussion geben kann.“²⁰⁹

Da Chrétien seine Protagonistin der sittlichen Beurteilung entziehen möchte, entschuldigt er auch nicht, wie später Hartmann, den Wankelmut der Laudine.²¹⁰

Die Entscheidung für eine Heirat des Gattenmörders wird unter dem Deckmantel der Politik und den scheinbaren Pflichten der Landesherrin getroffen. Laudine nimmt keine Abwägung ihrer Pflichten vor, sie stellt nicht ihre Verpflichtungen als Landesherrin jenen der Witwe gegenüber um anschließend nach Gewicht und Bedeutung dieser widerstreitenden Pflichten abzuwägen. Sie entscheidet wie es ihr in diesem Moment gelegen kommt und stellt die politische Argumentation in den Dienst ihrer persönlichen

²⁰⁸ vgl. Ruh, Kurt: Zur Interpretation von Hartmanns *Iwein* 1965: 46f und Corneau, Störmer 1985: 207, die ebenfalls auf die ursprüngliche Quellenfee verweisen, die ihren Bereich selbst verteidigen und ihren Liebhaber wählen konnte. Mit der Transposition in eine realere Welt jedoch braucht sie einen Verteidiger.

²⁰⁹ Ruh 1965: 47; Unter *costume* versteht Erich Köhler den ‚Rechtsbrauch‘, dessen juristische Verbindlichkeit religiös verankert ist. Daher ist ein Vergehen gegen die *costume* eine Störung der göttlichen Rechtsordnung. Hartmann übersetzt den Begriff folgerichtig mit *reht*. Die *costumes* sind für Köhler ein wesentliches Strukturelement des höfischen Romans und treten in den Chrétienschen Romanen in drei Haupttypen auf: 1. die *costumes*, zu deren Einhaltung König Artus verpflichtet ist (z.B. nicht zu essen, bevor von einer *aventure* berichtet wurde), 2. jene, deren Missbrauch vom Helden des Romans abgestellt wird, die aber weiter bestehen (z.B. der Kampf um den Sperber im ‚Erec‘ und die Sturmquelle im ‚Yvain‘) und 3. die *costumes*, die für immer beseitigt werden (z.B. die Schlussabenteuer der Romane) vgl. Köhler, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung 1962: 205-212

²¹⁰ vgl. Ruh 1965: 47

Interessen. Schließlich gehört es nach Ruh zu Laudines Verhalten „nicht zu wägen, nicht zu bekritteln und nicht zu rechtfertigen.“²¹¹

7.3.2. Anerkennung der Politik: Hartmanns Laudine

Hartmann von Aue wirft Chrétien's Darstellung des Dilemmas vollständig um und beschreibt in seinem ‚Iwein‘ am Beispiel der Protagonistin Laudine die moralphilosophische Problematik der Güterabwägung. Laudine steht wie schon bei Chrétien, vor der Entscheidung sich für oder gegen die Heirat des Mörders ihres Gatten, Iwein, zu entscheiden.²¹²

Hartmann beginnt seine Abänderungen²¹³ schon bei der Darstellung der Trauer der Laudine über ihren verstorbenen Mann Ascalon. Diese wird von ihm als die Trauer einer liebenden Frau beschrieben und weniger als eine ausschließlich ritualisierte Trauer, wie dies bei Chrétien der Fall ist. Hartmann schreibt Laudines Trauer eine innere Wahrhaftigkeit zu, um die Figur als vorbildhaft und untadelig darzustellen. „In der innigen Gestaltung einer gefühlsbetonten Trauersituation nimmt er der Schmerzensgestik Laudines das Nurformelhafte [...]“²¹⁴ und gestaltet den Schmerz über ihren toten Gatten „wesentlich ausführlicher“²¹⁵. Wie schon bei Chrétien kommen trauernde und verzweifelnde Gesten zum Einsatz: Laudine rauft sich die Haare, zerreißt ihre Kleider und wird häufig ohnmächtig, doch die Begrifflichkeit, die die Herkunft und Bedeutung der Trauer beschreibt, ist bei Hartmann eine andere, wie ein Erzählerkommentar verdeutlicht:

*wand sî muose tôten sehen
einen den liebsten man
den wîp ze liebe ie gewan.
ezn möhte nimmer dehein wîp
gelegen an ir selber lîp
von clage selhe swære,*

²¹¹ Ruh 1965: 47

²¹² Sosna bezeichnet den gesamten Prozess der Entscheidungsfindung, beziehungsweise Meinungsänderung der Laudine als „Prozeß der Umstrukturierung von Wahrnehmung durch verbale Interaktion und gezielt eingesetzte Kommunikation“ (Sosna 2003: 113)

²¹³ Volker Mertens weist darauf hin, dass die Änderungen, die Hartmann an der Figur der Laudine durchführt, wohl auf eine Rücksichtnahme auf das Publikum zurückzuführen sind. „Wenn die weibliche Protagonistenrolle anziehender, menschlicher gemacht wird, darf man vermuten, daß der Autor den Zuhörerinnen eine geeignetere Identifikationsmöglichkeit bieten möchte.“ (Mertens 1978: 12) Außerdem konnte Chrétien mit einem in Liebeskasuistik geschulten Publikum rechnen. (vgl. S. 63)

²¹⁴ Gerhards 1962: 56

²¹⁵ Mertens 1978: 11, nach Mertens besitzen die Verse 1312-1323, 1460-1471, 1602-1604 keine Entsprechung bei Chrétien.

der niht ernst wære. (V. 1314-1320)

Der Erzähler verwendet hier zwei Mal den Begriff *liebe*, einmal in abgewandelter Form. Ascalon wird als liebevoller Mann bezeichnet und Laudines Zuneigung zu ihm wird nicht nur aufgrund ihrer ehelichen Pflichten, sondern als eine Gefühlsbeziehung gezeigt: *ez erzeigten ir gebærde / ir herzen beswærde* (V.1321f). Nach Cormeau und Störmer glaubt Laudine noch rückhaltlos an die Einzigartigkeit ihres verstorbenen Mannes, was sich in ihrer Klage, die in aller Intensität vorgeführt wird, ausdrückt.²¹⁶ In Laudines Trauerrede am Grab ihres verstorbenen Mannes werden auch von ihr seine idealen ritterlichen Fähigkeiten, wie seine Tapferkeit und sein Großmut, beklagt, doch fehlt auch hier die Betonung der persönlichen Trauer über ihren geliebten Mann nicht:

*waz sol ich, swenne ich dîn enbir?
waz sol mir guot unde lîp?
waz sol ich unsælic wîp?
ouwê daz ich ie wart geborn!
ouwê wie hân ich dich verlorn?
ouwê, trûtgeselle.
[...]
wan dû wær ie der beste. (V. 1466-1475)*

In Laudines Klage dringt ihre eigene Verlorenheit angesichts des Todes ihres Mannes durch. Sie beklagt den Verlust Ascalons, der ihr *trûtgeselle*²¹⁷ war und auf dessen menschliche Vorzüge sie hier verweist. Auch der Erzähler selbst weist noch einmal auf die Form der Trauer hin, die sich als die einer liebenden Ehefrau erweist:

*[...] unde ir meinlich ungemach
ir starkez ungemüete
unde ir stæte güete,
ir wîplîche triuwe
und ir senlîche riuwe (V. 1600-1604)*

²¹⁶ vgl. Cormeau, Störmer 1985: 205

²¹⁷ *trûtgeselle* bezeichnet wörtlich einen ‚lieben Gesellen‘ und meint in diesem Zusammenhang den ‚Geliebten‘, wodurch eine persönliche Beziehung zwischen Laudine und Ascalon verdeutlicht wird. (vgl. Lexer S. 233)

Durch die persönliche Trauer Laudines erweitert Hartmann die Komplexität des Dilemmas, mit welchem sich seine Protagonistin auseinandersetzen muss. Eine neuerliche Heirat muss sich nicht nur mit der gesellschaftlich verlangten Treue dem Verstorbenen gegenüber vereinen lassen, sondern auch mit Laudines persönlicher emotionaler Bindung zu ihrem getöteten Mann. Aus Liebe zu Ascalon möchte sie keine vorzeitige Bindung eingehen.

Wie bei Chrétien gibt auch hier Lunete den Ausschlag für die Überlegung Laudines Iwein zu heiraten. Sie verweist auf die *ére* Laudines und auf die Quelle, welche beide durch den in zwölf Tagen nahenden Angriff des Artusheeres gefährdet sind. Auch „Laudines Status ist verletzbar und kann durch sie allein überhaupt nicht aufrechterhalten werden“.²¹⁸ Dadurch wird die Dringlichkeit einer Heirat von ihr hervorgehoben und auf den Zeitdruck, der die Entscheidung begleitet, verwiesen.²¹⁹

Hartmann greift wie Chrétien das Argument des Wankelmuts auf und weist darauf hin, dass Frauen oft aus ihrer Laune heraus entscheiden: *doch tete sî sam diu wîp tuont: / sî widerredent durch ir muot / daz sî doch ofte dunket guot* (V. 1866-1868) Doch gleich darauf verteidigt der Autor seine weibliche Protagonistin, indem er das Argument der weiblichen Unbeständigkeit entkräftet und die Unentschlossenheit der Laudine mit dem Verweis auf ihre Güte begründet.

*daz sî sô dicke brechent
diu dinc diu sî versprechent
dâ schiltet sî vil maneger mite:
sô dunketz mich ein guot site.
er missetout, der daz seit,
ez mache ir unstætekheit:
ich weiz baz wâ vonz geschiht
daz man sî alsô dicke siht
in wankelm gemüte:
ez kumt von ir güete. (V. 1869-1878)*

Hartmann lässt seinen Erzähler hier darauf hinweisen, dass Frauen aufgrund ihres weiblichen Charakters, der sie häufig ihre Meinung ändern lässt, oft zu Unrecht

²¹⁸ Schusky 1977: 29

²¹⁹ Lunetes Rat geht natürlich auch mit einem gewissen Risiko für das Kammerfräulein einher. „Lunete hat zwar das eingestandene Recht, Laudine Rat zu erteilen, Ver-rat jedoch, d.h. Irreleitung durch falschen Rat, würde nicht nur negative Folgen für Laudines Stellung mit sich bringen, sondern auch Lunetes Existenz gefährden.“ (Schusky 1977: 26) Darauf verweist Lunete auch selbst im Text: *,vrouwe hân ich iu gelogen / sô bin ich selbe betrogen.* (V. 1949f)

gescholten werden, da ihre Flatterhaftigkeit und die darauf begründende häufige Meinungsänderung durch ihre Güte entstehen.²²⁰ Maria Bindschedler interpretiert die *güete* an dieser Stelle im ‚Iwein‘, als das „rationale Vermögen der Einsicht in das, was gut zu tun wäre“²²¹, weist aber darauf hin, dass Hartmann den Begriff der *güete* auch anders gebraucht. Mit dem Wort können zusätzlich sowohl die Hilfsbereitschaft der Frau und ihre Neigung zum Mitleid, also ihre ‚Herzengüte‘, gelegentlich aber auch ihre edle moralische Art oder ihre hohe Abstammung, bezeichnet werden.²²² Eine solche Wandlung ihrer Meinung wird jedoch von Hartmann als etwas durchaus Positives gesehen:

*man mac sus übel gemüete
wol bekêren ze güete
unde niht von guote
bringen ze übelem muote.
diu wandelunge diu ist quot:
ir deheiniu ouch anders niht entuot.
swer in danne unstæte giht,
des volgære enbin ich niht:
ich wil in niuwan quotes jehen. (V.1879-1887)*

Laudine versucht zu Beginn ihre Situation dadurch zu retten, dass sie die Notwendigkeit des Schutzes der Quelle und damit ihres Landes zwar eingesteht, aber dies ohne eine Heirat zu erhalten hofft. Sie spekuliert auf die uneigennützige, karitative Tat eines tapferen Ritters, der sich bereit erklären würde auch ohne Heirat (*und doch mîn man niht wære* V. 1916) zum Schutz des Landes gegen das Artusheer in den Kampf zu ziehen. Doch Lunete verweist auf die materiellen Interessen und betont, dass niemals ein Ritter *sô grôz arbeit* (V. 1918) freiwillig auf sich nehmen würde. Außerdem fügt sie hinzu, dass kein Ritter stark und mutig genug wäre, um die Verteidigung der Quelle zu gewährleisten.

²²⁰ Gerhards vertritt die Meinung, dass Hartmann hier die realistisch-psychologische Einstellung Chrétiens sentimentalisiert und die Laudine-Handlung in eine Minnesphäre hebt, die dem Motiv nicht angepasst ist. (vgl. Gerhards 1962: 200)

²²¹ Bindschedler, Maria: Guot und Güete bei Hartmann von Aue 1963: 358

²²² vgl. Bindschedler 1963: 358

Wie bei Chrétien weist Lunete darauf hin, dass nur jener Mann, der über Ascalon siegen konnte und somit stärker als der Verstorbene war, auch stark und tapfer genug wäre, um das Land zu verteidigen.²²³

Laudine reagiert auf den Vorschlag Lunetes erbost und schickt ihre Dienerin fort, bevor sie diese Tat gleich darauf wieder bereut und ihre Meinung zu ändern beginnt.²²⁴

Nun wird sich Laudine langsam ihrer dilemmatischen Situation bewusst. Sie muss sich als zwei Personen begreifen: als liebende und treue Ehefrau, die ihren Mann nicht nur aufgrund der höfischen Sitte, sondern aufgrund ihrer persönlichen Zuneigung zu ihm betrauert, und als Landesherrin, die für den Schutz ihres Reiches und ihres Volkes die Verantwortung trägt. Sie äußert ihre Befürchtung, dass nur Gott alleine ihre Lage verstehen kann und die Entscheidung einer neuerlichen Heirat verzeihen würde, die restliche Welt jedoch nicht. Nur Gott weiß, dass sie sich keinen anderen Mann zum Ehemann nehmen würde, wenn die politische Lage ihres Landes dies nicht erfordern würde:

*ob ich des niht gerâten kan
ichn müeze mit einem andern man
mînes herren wandel hân,
sone wilz diu werlt sô niht verstân
als ez doch gote ist erkant:
der weiz wol, ob mîn lant
mit mir bevridet wære,
daz ichs benamen enbære. (V. 1899-1906)*

Mit dem Verweis auf Gott, der erkennt, dass sich Laudine um das Recht und den Frieden in ihrem Land zu sichern selbst verkaufen muss, unterstreicht sie noch einmal ihren persönlichen Wunsch nicht zu heiraten.

²²³ Wandhoff verweist auf die entscheidenden Faktoren, die für Iwein als zukünftiger Ehemann und damit als Herrscher über Laudines Reich, sprechen: „Da sich Iwein als Kämpfer nachhaltig bewährt hat, willigt Laudine schließlich ein [...]. Überdies zeigt sie sich ob seines Namens und seiner Abkunft befriedigt“ (Wandhoff 1994: 20)

²²⁴ Hier wird der Kontrast zwischen den beiden weiblichen Figuren offensichtlich. „Laudine verhält sich ganz entsprechend den höfischen Normen: in verzweifelter Trauer blickt sie in die Vergangenheit, während Lunetes praktischer Sinn die Weichen für die Zukunft stellt.“ (Zutt 1998: 115), vgl. zum Verhältnis zwischen Laudine und ihrer Dienerin auch Schusky 1977, Schusky bezeichnet Lunete als „kupplerische Dienerin“, deren kupplerische Tätigkeit darin besteht, „den für Laudine und ihr Land objektiv erforderlichen Landesverteidiger mit der Person Iweins zu identifizieren und Iwein und Laudine zusammenzuführen.“ (S. 39) Auch Eva-Maria Carne verweist auf den deutlichen Unterschied zwischen den Figuren der Laudine und der Lunete. Für sie ist Lunete Hauptvertreterin der Tugend ‚Güte‘ und die eigentliche Trägerin weiblicher Werte. „Leid will sie trösten, das Getrennte vereinigen und Beziehung schaffen [...]“ (S.40) Ebenso wichtig erscheint Carne Lunetes „herzhafter und pragmatischer Realismus“ (S.38). Laudine ist ihr nur an körperlicher Schönheit überlegen und bleibt nach Carne bis zuletzt undurchsichtig und problematisch. (vgl. Carne 1970: 38)

Bei Hartmann findet sich jedoch kein egoistischer Zweck, kein persönlicher Vorteil hinter der Entscheidung für eine Wiederverheiratung. Laudine liefert in ihrer Rede äußere und mit den herrschenden Umständen rechtfertigbare Argumente: Zeitnot, die Schutzlosigkeit der Quelle und die nahende Bedrohung durch Artus und sein Heer. Laudine führt auch bei Hartmann das entlastende Argument der Notwehr an, tut dies jedoch nicht für ihren persönlichen Vorteil, sondern aus der Notwendigkeit der Verteidigung ihres Reiches heraus.

Die Protagonistin nennt ihre persönliche Priorität, nämlich dem toten Gatten die Treue zu bewahren. Doch die Umstände setzen diesen persönlichen Wunsch außer Kraft und zwingen sie etwas gegen ihren eigenen Willen zu tun. Das von ihr vorgebrachte Entlastungsargument, das ihre eigene Tugendhaftigkeit verteidigen soll, ist das der Nötigung durch politische Umstände. Die Politik, die das ganze Reich betrifft, steht in ihrer Argumentation höher, als ihre persönliche Gefühlslage und ihre individuellen Bedürfnisse.

Laudines hohe Geburt, ihre Schönheit, Jugend, Tugendhaftigkeit und ihr Reichtum (*nû habent ir schoene unde jugent, / geburt rîcheit unde tugent V. 1925f*) werden nun zu marktbestimmenden Faktoren, die eine Wiederheirat ermöglichen, beziehungsweise garantieren. Sie selbst ist nicht in der Lage ihr Reich zu verteidigen und muss sich auf die Kampfeskraft eines Ritters verlassen:

*si gedâhte 'mit mînem lîbe
mac ich den brunnen niht erwern:
mich muoz ein biderbe man nern,
ode ich bin benamen verlorn.'*(V. 2058-2061)

Die Heirat geschieht somit nur aus politischer Notwendigkeit und aus den biologischen Voraussetzungen, die einen körperlichen Unterschied zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht bedeuten. Hartmann von Aue gesteht in dieser Szene erstmals der politischen Welt einen Eigenwert zu. Laudine wägt den Stellenwert ihrer persönlichen Bedürfnisse und Wünsche gegenüber ihren Pflichten als Landesherrin ab und entscheidet sich für letztere. Die äußeren Umstände reichen aus, um eine Wiederheirat Laudines zu rechtfertigen, ohne dass dabei die Tugendhaftigkeit der Heldin in Zweifel gezogen wird.

Ausschlaggebend für die Entscheidung ist die männliche Stärke, die zur Verteidigung des Landes notwendig ist und nur durch eine Heirat mit der Landesherrin für das Land eingesetzt wird. Eine persönliche Beziehung zwischen Laudine und Iwein besteht zu

diesem Zeitpunkt der Erzählung noch nicht. Diese Begründung kommt auch noch in Laudines Heiratszusage Iweins gegenüber zum Tragen:

*ir hât mir selch leit getân,
stüende mir mîn ahte und mîn guot
als ez andern vrouwen tout,
daz ich iuwer niht enwolde
sô gâhes noch ensolde
gnâde gevâhen.
nû muoz ich leider gâhen:
wandez ist mir sô gewant,
ich mac verliesen wol mîn lant
hiute ode morgen. (V. 2304-2313)*

Während Mertens der Ansicht ist, dass die „Insistenz auf die ihrem schutzlosen Zustand [...] die neue Ehe hinreichend [legitimiert]“²²⁵, erscheint es jedoch, als würde die Begründung nicht vollständig ausreichen. Die äußeren Beweggründe, die sich auf politische Werte stützende Argumentation Laudines, die eine neuerliche Heirat rechtfertigen, reichen zwar für die Legitimierung einer neuerlichen Heirat aus, jedoch nicht, um eine Vermählung mit dem Gattenmörder zu legitimieren. Sowohl die politischen Argumente (Zeitnot, Schutzlosigkeit der Quelle), als auch der Verweis auf die edle Abstammung und die Tapferkeit Iweins können keine gänzliche Rechtfertigung gewährleisten.

Hartmann bedient sich an dieser Stelle eines Tricks und lässt die bestehende Lücke in der Argumentationskette durch die Gottheit ‚Minne‘ schließen.

*dô was gereite dâ bî
diu gewaltige Minne,
ein rehtiu süenærinne
under manne und under wîbe. (V. 2054-2057)*

²²⁵ Mertens 1978: 39

Minne²²⁶ wirkt hier wie ein magischer Zauberspruch, der den menschlichen Willen ausschaltet, alle moralischen Bedenken wegschüpft und eine Versöhnung herbeiführt. Durch das Eingreifen einer Gottheit, beziehungsweise einer göttlichen, übermenschlichen „Zaubermacht“²²⁷, wird Laudine ihrer Verantwortlichkeit enthoben und die Entscheidung somit nicht mehr vollständig zurechenbar.²²⁸ Die Versöhnung, die die *Minne* zwischen ihr und Iwein hervorruft, begründet nicht auf einer argumentativ herbeigeführten Entscheidung, sondern auf einer dem menschlichen Verstand nicht zugänglichen Macht. Die Entscheidung für eine neuerliche Heirat wird mit rechtlichen Argumenten begründet, die Wahl des Gattenmörders wird der menschlichen Sphäre enthoben und somit umgangen. Dadurch bleibt Laudines Charakter trotz einer Grenzüberschreitung dennoch makellos, eine Liebesheirat ist es jedoch nicht.

Das Verhalten der Herrscherin bleibt auch in weiterer Folge vorbildhaft, da sie vor der Heirat noch die öffentliche Zustimmung ihrer Gefolgsleute einholt. Diese stellen fest, dass sie noch nie zuvor einen stattlicheren Mann gesehen haben und stimmen der Vermählung zu. Obwohl der Erzähler darauf hinweist, dass auch Einwände die Herrscherin nicht von der Heirat abgehalten hätten (*wan dûhtez si alle missetân, / si wold in doch genomen hân. V. 2401f*), ist eine Einbeziehung der Gefolgschaft dennoch unumgänglich. Das Einverständnis der Untertanen ist für Laudine zwar nicht entscheidungsgebend, wird jedoch gesellschaftlich gefordert und somit von einer Landesherrin erwartet. Erst nach der Befragung der Landsleute wird die Hochzeit vollzogen.

Das Dilemma von Hartmanns Laudine wird also gegenüber jenem von Chrétiens Protagonistin um eine Dimension erweitert und damit verschärft: Laudines Trauer um ihren Mann ist die einer liebenden Frau und nicht ausschließlich Teil des angemessenen Trauerzeremoniells. Sie muss sich einerseits als Landesherrin, die gewisse Verpflichtungen ihrem Reich und ihrer Gefolgschaft gegenüber hat, andererseits als liebende Ehefrau, die ihrem verstorbenen Mann die Treue halten möchte, begreifen.

²²⁶ Auf die Frage wie Minne in diesem Zusammenhang verstanden werden kann, soll hier nicht detailliert eingegangen werden, da dies für die Situation des Dilemmas nicht wesentlich erscheint. Wichtig ist nur, dass dieser Entscheidungsteil in einen übermenschlichen Bereich enthoben wird. Verwiesen sei in Bezug auf die Thematik kurz auf die unterschiedlichen Positionen in der Diskussion: Volker Mertens deutet die Minne in dieser Situation nicht als Geschlechterliebe, sondern im juristischen Sinne als Vergebung und Versöhnung. (vgl. Mertens 1978 S.14-16) Gert Kaiser widerspricht Mertens in diesem Punkt und geht durchaus von einer persönlichen Beziehung der Protagonisten aus, die er bei Laudine in ihrer Neugier auf den tapferen Ritter oder in ihrer Rede zu Iwein *Ouwî mîn her Iwein / wer hât under uns zwein / gevüegeet diese minne?* (V. 2342ff) bestätigt sieht. (vgl. Kaiser, Gert: ‚Iwein‘ oder ‚Laudine‘ 1980)

²²⁷ Carne 1970: 39

²²⁸ Nach Anette Sosna hat der Aspekt der Affekthaftigkeit in dieser Episode eine besondere Bedeutung: Ähnlich wie die Trauer Laudines ihre Wahrnehmungsfähigkeit getrübt hatte, so ist es nun ebenfalls ein Affekt, der ihr Urteilsvermögen beeinflusst. Wichtig ist nicht die ‚objektive‘ Schuld Iweins, sondern die ‚subjektive‘ Wahrnehmung dieser Schuld durch Laudine. (vgl. Sosna 2003: 113)

Doch Hartmann von Aue löst das Dilemma anders, als dies Chrétien getan hat, indem er der Politik einen eigenen Wert zugesteht und diese bei ihm nicht nur als Vorwand für eigennützige Bedürfnisse Laudines missbraucht wird. Hartmann erkennt die Güterabwägung als moralphilosophisches Problem an und thematisiert dieses anhand seiner Protagonistin. Die Abwägung zwischen persönlichen und moralischen Verpflichtungen der Witwe und politischen Pflichten gegenüber Land und Volk der Landesherrin, erfolgt bei Hartmann zugunsten der Politik, die nicht nur als Scheinargument herangezogen wird, sondern der ein eigener Wert und damit eine wichtige Bedeutung zugestanden wird.

7.3.3. Leugnung des Dilemmas: Strickers Danise

In Strickers ‚Daniel von dem blühenden Tal‘, der in der Tradition des Iwein-Romans²²⁹ steht, heiratet der Held ebenfalls die verwitwete Königin des feindlichen Königs Matur. Im ‚Daniel‘ kommt es jedoch zu einer „bewußten Reduzierung der Frauenrolle“²³⁰, welcher auch die Darstellung des ‚Witwendilemmas‘ folgt. Wo Chrétien und Hartmann ihre Protagonistinnen in ein Dilemma geraten lassen, indem sie entscheiden müssen, ob sie den Mörder ihres Mannes heiraten sollen, lässt der Stricker dieses Problem gar nicht erst auftreten.

Zu allererst wird bei ihm das Dilemma schon einmal abgeschwächt, da nicht Daniel den feindlichen König tötet, sondern König Artus selbst, der hier in einer aktiven Rolle im Zweikampf gegen Matur antritt und über ihn siegt. Somit steht jenes massive moralische Problem, nämlich die Heirat des Gattenmörders, welches selbst Hartmann nur durch die Gottheit *Minne* schließen kann, gar nicht zur Diskussion.

Der Stricker könnte jedoch das Thema der Wiederverheiratung, die unmittelbar auf den Tod des Mannes folgen soll, problematisieren und Danise über das Dilemma zwischen Witwentreue und notwendiger Heirat zur Sicherung ihrer Herrschaft und ihres Reiches reflektieren lassen. Doch der Stricker leugnet jegliche Form eines Dilemmas, indem er die Heirat zwischen seinem Protagonisten Daniel und der Landesherrin Danise anders zustanden kommen lässt, als seine zwei Vorgänger.

Die Heirat wird hier nicht individuell motiviert und geht nicht von einer der beteiligten Figuren aus. Nicht Daniel beschließt aufgrund persönlicher Beweggründe um Danise zu werben und auch Danise entscheidet nicht über die Notwendigkeit einer Heirat,

²²⁹ Vor allem Peter Kern hat in seinem Aufsatz ‚Rezeption und Genese im Artusroman‘ detailliert nachgewiesen in wie weit der Stricker Motive aus dem ‚Iwein‘ übernimmt und teilweise abwandelt.

²³⁰ Henderson, Ingeborg: Die Frauendarstellung im nachklassischen Roman des Mittelalters 1979: 147

sondern König Artus²³¹ und sein Gefolge arrangieren die Heirat aus politischen Gründen.²³² Artus bittet seine Gefolgsleute zu überlegen, welcher Ritter es verdient hätte, Danise zur Frau zu nehmen, Herrscher über das Land *Clûse* zu werden und die Landesherrin von ihrem Kummer zu befreien:

*gedenket alle darzuo
und sprechet wer der man sî
der sie von sorgen mache frî,
und seht daz ir niht entobet.
swen ir allesament lobet,
dem will ich geben sîn hant
beidiu die frouwen und daz lant. (V. 6212-6218)²³³*

Die Entscheidung fällt einstimmig auf Daniel, der sich im Kampf so tapfer und hilfreich erwiesen hat und König Artus ist gerne bereit Daniel als Lohn für seine Tapferkeit Frau und Land zuzugestehen. (*er hæte mit dem swerte / die êre dâ gewonnen V.6264f*) Es ist hier also König Artus, der Frau und Land dem tapfersten Ritter als Dank verleiht, wodurch eine Befragung der Beteiligten nicht mehr notwendig erscheint. Die Zustimmung, die von Daniel eingeholt wird, ist mehr eine reine Formsache, da die Heirat durch das Wort Artus schon beschlossen ist. ([...] *daz ir gerâten hât, / daz wolde ich selber hân getân V. 6252f*)²³⁴

Nach der formell eingeholten Einwilligung Daniels tritt König Artus mit diesem Entschluss an die Königin Danise heran. An dieser Stelle, an der die Heldin mit ihrer notwendigen Wiederverheiratung konfrontiert wird, hatten Chrétien und Hartmann das Dilemma entstehen lassen. Doch beim Stricker wird die Königin erst mit der Situation konfrontiert, als schon eine Entscheidung getroffen wurde. Artus stellt ihr ihren zukünftigen Mann schon als solchen vor: *daz ist Daniel, der hie stât. / den wil ich iu ze süene geben (V. 6286f)*

²³¹ Gerhards verdeutlicht, dass das „literarische Motiv einer zweiten Heirat auf Befehl des Königs oder Lehnsherrn [...] auf realrechtlichen Verhältnissen [beruht], die sich aus den Erb- und Lehnsgesetzen des Mittelalters ableiten und erklären lassen.“ (Gerhards 1962: 191)

²³² Die politischen Gründe sind hier die Sicherung des Friedens zwischen Cluse und Britannien. Mit der Herstellung verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen Siegern und Besiegten soll Rachehandlungen vorgebeugt werden. (vgl. Pingel 1994: 286)

²³³ Daniel zit. n.: Stricker, der: Daniel von dem Blühenden Tal. hrsg. v. Michael Resler. Tübingen: Max Niemeyer 1983.

²³⁴ Daniel wird von Artus gefragt, ob er das Land und nicht die Frau haben möchte: *Daniêlen begunder frâgen / ob er des landes gerte V. 6262f*. Daran lässt sich erkennen, dass die „Bewertung des Lehens vor der Bewertung der Heirat rangiert“ (Gerhards 1962: 197)

Die Darstellung eines Dilemmas findet sich hier also nur in sehr rudimentärer Form. Kurzfristig überkommen die Königin Zweifel, die sie auch nach außen hin bekundet:

*„nû sagt mir,“ sprach diu frouwe,
„sol mir diu schande iht werren
daz ir mich mînen herren
sô schiere heizet verklagen?
daz sult ir mir zaller êrste sagen.“ (V. 6306-6310)*

Für einen Augenblick erscheint es nun, als würde Danise durch die schnelle Heirat in ein Dilemma geraten. Sie befürchtet sich selbst durch eine sofortige Wiederverheiratung in Schande zu stürzen, da sie ihren verstorbenen Mann nicht lange genug betrauert hat. Der Stricker lässt seine Heldin jedoch nicht wirklich in einen Zwiespalt geraten und über ihre Lage reflektieren. Sie richtet sich mit ihrem Zweifel sofort an König Artus, der ihre Befürchtungen zerstreut, indem er darauf hinweist, dass all ihre Verwandten und ihre Gefolgsleute ihr ebenso zu dieser Heirat raten, wie König Artus und sein Gefolge. Zusätzlich hebt er die Vorzüglichkeit Daniels als Ehemann hervor: *ir muget wol sagen von helle. / iu wirt hie ze teile / der beste ritter der hiute lebt.* (V. 6325-6327)

Die Heirat, die eigentlich weniger die Zustimmung Danises erfordert, sondern vielmehr in Form einer Bekanntgabe mitgeteilt wird, ist somit beschlossen.²³⁵ Der Stricker bricht das Dilemma der Danise ab, noch bevor es überhaupt entstehen lässt.

Die Witwentrauer wird der einstmals feindlichen Königin vollständig untersagt, individuelle oder persönliche Bedürfnisse werden kurzerhand vom Tisch gefegt und durch die politische Notwendigkeit einer Heirat außer Kraft gesetzt. Die Eheschließung zwischen Daniel und Danise ist eine von außen motivierte und entschiedene Verheiratung, in welcher es zu einer „Zurücksetzung persönlicher Gefühlsmomente“²³⁶ kommt. Gefragt wird nicht nach den persönlichen Bedürfnissen oder Wünschen, sondern ausschließlich nach der Zustimmung beider Parteien, die eigentlich schon vorausgesetzt wird.

Ein Dilemma kann hier nicht entstehen, da die individuelle, persönliche Ebene, selbst wenn diese stets auf den Normvorstellungen der höfischen Gesellschaft beruht und auch Witwentreue mehr eine gesellschaftliche Forderung, als ein gefühlsbestimmtes Eigenbedürfnis ist, vollständig ausgeklammert wird. Der Tod des feindlichen Königs

²³⁵ Regina Pingel weist daraufhin, dass die Entscheidung nicht ohne Druckausübung, sowohl von König Artus, als auch durch ihre eigenen Ratgeber, auf die Königin erfolgte. (vgl. Pingel 1994: 289)

²³⁶ Gerhards 1962: 197

Matur wird als „materieller, nicht emotionaler Verlust betrachtet“²³⁷, wodurch wird ihm keine persönliche Trauer gestattet und eine Verwährung der Trauer auch nicht als Verstoß gegen die höfischen Sitten betrachtet wird.

Den feindlichen Rittern muss die Treue über den Tod hinaus versagt werden²³⁸, eine persönliche Trauer wird verwehrt, die Heirat erfolgt aus rein politischen Gründen. Die Ehe ist in diesem Zusammenhang ein „Zweckbündnis, [das] [...] politische Beziehungen knüpfen oder stabilisieren“²³⁹ soll, es bedarf „lediglich eines neuen angemessenen Partners und Landesherrn zugleich“²⁴⁰. Der Stricker leugnet das Dilemma, indem er seine Protagonistin erst nach der Entscheidungsfällung, in welche die beiden zu Verheiratenden nicht eingebunden werden, mit der Situation konfrontiert und ihren kurz aufkommenden Zweifel sofort durch König Artus unterbinden lässt. Danise ist in dieser Situation vielmehr Marionette, als selbstdenkendes und reflektierendes Individuum. Wie Spielfiguren wird über Daniel und Danise entschieden, eine auf persönlichen Gründen basierende Entscheidung spielt dabei keine Rolle. „Die Lage verlangt nach einer raschen Entscheidung. Emotionale Probleme sind hier zweitrangig.“²⁴¹ Die Eheschließung erfolgt aus staatspolitischen Gründen, welche mit der individuellen Norm brechen und ein Dilemma erst gar nicht entstehen lassen.

7.3.4. Resümee: Das Witwendilemma

Chrétien lässt seine Laudine zwar in ein Dilemma geraten, entlarvt dieses jedoch als Scheindilemma, da sich Frauen stets einen Weg bahnen, ihre persönlichen Wünsche zu verwirklichen. Das Argument der Politik, welches Laudine zur Rechtfertigung einer Heirat heranzieht, wird nur zum Schein benutzt, um ihre individuellen Interessen ohne eine Verletzung der Norm verfolgen zu können.

Dagegen gesteht Hartmann der Politik erstmals einen Eigenwert zu. Er entkräftet Chrétiens Vorwurf der Amoralität gegenüber dem weiblichen Charakter, indem er darauf hinweist, dass Frauen nur aufgrund ihrer Güte wankelmütig handeln. Bei Hartmann findet eine echte Güterabwägung statt, die zu Gunsten des Staates und der Notwendigkeit dessen Verteidigung ausgeht. Die Politik steht bei ihm über den

²³⁷ Pingel 1994: 285

²³⁸ Erkennbar ist dies auch am Szenario der Massenhochzeit. Die verwitweten Frauen des feindlichen Königreichs, deren Männer in der Schlacht gegen Artus Heer gefallen sind, werden mit Rittern des Artusheeres verheiratet. Eine Trauerphase wird ihnen nicht zugestanden, die Verheiratung erfolgt aus politischen Gründen, um die beiden Reiche miteinander zu verschmelzen und das Reich *Clûse* somit König Artus zu unterstellen. Die gattungstypische Beispielhaftigkeit von ritterlichem Kampf und höfischer Liebe werden hier ins Gegenteil verkehrt. (vgl. Mertens 1990: 95)

²³⁹ Mertens 1978: 31

²⁴⁰ Pingel 1994: 285

²⁴¹ ebd.: 285

individuell-menschlichen Bedürfnissen und wird nicht nur als Scheinargument missbraucht, sondern als das höhere Gut im Abwägungsprozess herausgearbeitet.

Der Stricker geht noch einen Schritt weiter als Hartmann. Bei ihm steht ebenfalls die Politik über den subjektiven Forderungen, doch führt das zu einer vollständigen Leugnung des Dilemmas. Persönlich gewollte oder gesellschaftlich geforderte Trauer und Treue dem verstorbenen Mann gegenüber wird von dem Stricker abgewiesen, wodurch erst gar kein Dilemma entstehen kann. Beweggrund für die Heirat ist ausschließlich die politische Vereinigung zweier Reiche, die emotionale Ebene der beteiligten Figuren ist vollständig ausgeblendet. Die Politik verbietet in diesem Zusammenhang individuelle, menschliche Bedürfnisse, sie steht nicht nur höher als das Individuum, sondern scheint dieses vielmehr vollständig auszublenden.

7.4. Strickers ‚Daniel von dem Blühenden Tal‘

In Strickers ‚Daniel von dem Blühenden Tal‘, einem Artusroman des 13. Jahrhunderts, nehmen die Reflexionen des Helden zu und es kommt gleich mehrmals zur „gleichen paradoxen Zuspitzung der Situation“²⁴². Voraussetzung für die Entstehung der Dilemmata ist im ‚Daniel‘ die unabdingbare Motivkonstante der Artusromane: „Die Profilierung der Romanhelden als Helfer in Notsituationen“²⁴³. Daniel gerät aufgrund seiner Funktion und seiner Aufgaben als Ritter immer wieder in widersprüchliche Situationen, beziehungsweise in „scheinbar aussichtslose Lage[n]“²⁴⁴, in denen alternative Handlungsmöglichkeiten gegeneinander abgewogen werden müssen.

Daniel von dem Blühenden Tal ist von Anfang an der ideale „krisenlose arthurische Musterritter“²⁴⁵. Das bedeutet, dass er nicht, wie Erec und Iwein, erst eine Krise durchmachen muss, um sich in einem zweiten *âventiure*-Weg neuerlich zu beweisen und seinen Weg in die Artusgesellschaft wieder zu finden. Die Kämpfe, die Daniel ausfechten muss, dienen nicht zur Wiederherstellung seiner *êre*, die der Held leichtfertig aufs Spiel gesetzt hat, sondern zur Darstellung seiner Idealität und Vollkommenheit, welche ihn von Anfang an gegen jede Krise immun macht.²⁴⁶ Im ‚Daniel‘ folgt eine *âventiure* des Helden der nächsten. Die Kämpfe, die Daniel ausfechten muss, dienen stets zur Abwehr von Unrecht oder zur Wiederherstellung einer zerstörten Ordnung oder gebrochenen Rechts. Dabei tritt der Held gegen

²⁴² Ragotzky 1981: 64

²⁴³ Voss 1998: 21

²⁴⁴ Ragotzky 1981: 63

²⁴⁵ Haug, Walter: Paradigmatische Poesie. Der spätere deutsche Artusroman auf dem Weg zu einer ‚nachklassischen‘ Ästhetik 1980: 219

²⁴⁶ vgl. Ragotzky 1981: 79

zahlreiche feindliche Antagonisten in Gestalt von ritterlichen Gegnern, Riesen und mythischen Phantasiewesen tierischer oder halb menschlicher Gestalt an.²⁴⁷

Daniel wird als listiger Held beschrieben²⁴⁸, dessen Listigkeit die kämpferische Leistung tausend anderer Männer überwiegt:

*ein man tuot mit listen daz
daz tûsent niht entæten,
swie grôze kraft sie hæten.* (V. 7490-7492)

Dies ist eine entscheidende Beschreibung des Helden, da sich diese Eigenschaft Daniels auch in Situationen des Dilemmas als hilfreich herausstellt. Daniel findet sich mehrmals in Situationen wieder, in denen er zwischen zwei Handlungsoptionen abwägen muss. Dabei kollidieren die eigentliche Hauptaufgabe des Helden (Kampf gegen den, den Artushof bedrohenden König Matur) und temporäre *âventiuren*, die durch hilfeschuchende Bittsteller eingeleitet werden. Beide Aufgaben müssen jedoch aufgrund des Gebots der Ritterlichkeit erfüllt werden, wodurch für den Helden ein Dilemma entsteht²⁴⁹.

Im Anschluss werden nun all jene Episoden im ‚Daniel‘, in denen sich der Held in einem Zwiespalt wieder findet, einzeln betrachtet, bevor sie in einem zusammenführenden Resümee auf ihre Gemeinsamkeiten hin untersucht werden.

7.4.1. Daniel vor Clûse

Schon zu Beginn des Romans bricht der Ritter Daniel heimlich vom Artushof auf, um als erster den feindlichen König Matur herausfordern zu können, der von Artus die Unterwerfung unter sich und seine Herrschaft verlangt hat. Die Forderung war durch einen Botenriesen an den Artushof gebracht worden. König Artus bittet jedoch um eine einwöchige Frist, um eine Entscheidung fällen zu können.

Schon bei der Ankunft im feindlichen Reich findet sich Daniel erstmals in einer dilemmatischen Situation gefangen, da „konkurrierende[...] Aventiuren“²⁵⁰ aufeinander treffen. Das Reich des Königs wird von einem unbesiegbaren Wächterriesen bewacht,

²⁴⁷ Diesen mythischen Zauberwesen setzt Daniel seine Klugheit und seine raffinierte Schläue entgegen. Tapferkeit verbunden mit Gewandtheit und Kalkül machen ihn zu einem wahren Superhelden. vgl. Haug 1980: 220

²⁴⁸ vgl. zum *list*-Handeln des Daniels u.a.: Pingel 1994: 121-160 und 252-276, Ragotzky 1981: 63-77, de Boor, Helmut: Der Daniel des Stricker und der Garel des Pleier 1957: 69-72

²⁴⁹ Miedema weist in diesem Zusammenhang daraufhin, dass der *zwîvel*, also das Dilemma, im ‚Daniel‘ stets nur von kurzer Dauer und rational behebbar ist. (vgl. Miedema 2008: 147)

²⁵⁰ Kern 1974: 33

der Daniel den Eintritt versperrt und ihn somit von seiner Aufgabe, den feindlichen König Matur herauszufordern, abhält.

In dieser Situation beginnt Daniel über seine zwiespältige Lage zu reflektieren. In seiner Gedankenrede werden dabei „binäre Entscheidungsmöglichkeiten“²⁵¹ skizziert.

*er dâhte: „ob ich vermîde
daz ich niht vol rîte
und mit dem risen strîte,
sô verliuse ich niht mêre
wan mîn arbeit und mîn êre.
(...)
rîte ich nû durch daz dar
daz ich die wârheit ervar,
will in daz swert niht snîden,
sô muoz ich von im lîden
beidiu laster und den tât: (V. 1056-1060, V. 1067-1071)*

Daniel sehnt sich nach einer Instanz, die ihm einen Rat erteilt. *‘mir waere guotes râtes nôt’* (V. 1072) Doch er ist auf sich allein gestellt und muss eine Entscheidung bezüglich seines weiteren Vorgehens treffen. Würde sich der Held gegen den Kampf mit dem Riesen entscheiden, wäre sowohl seine Mühe umsonst gewesen, als auch seine *êre* verloren. Daniel spricht hier die wesentliche Problematik, die mit dem Dilemma verbunden ist, an: der Verlust der *êre* und des Ansehens vor der Gesellschaft.²⁵²

Daniel möchte sein ‚Gesicht‘ nicht vor dem Artushof verlieren und thematisiert in seinem Gedankenprozess auch die Auswirkungen, die die Verweigerung des Kampfes mit dem unbesiegbaren Riesen auf seine Stellung in der Gesellschaft hätte:

*swenn ich hernâch selbe sage
daz ich vor vorhten sus verzage
und niht tar geschouwen
ob in ieman mac verhouwen –
swenn ich daz niht kann gesagen,
sô hât man mich für einen zagen. (V. 1061-1066)*

²⁵¹ Miedema 2008: 150

²⁵² Daniel befindet sich hier in einem „Konflikt zwischen seiner gesellschaftlichen Rolle (die im Wunsch, seine gesellschaftliche Anerkennung nicht zu verlieren, konkretisiert wird) und seinem individuellen Werdegang (dem Erhalt seines Lebens)“ (Otero Villena, Almundena: Zeitauffassung und Figurenidentität im ‚Daniel von dem Blühenden Tal‘ und ‚Gauriel von Muntabel‘ 2007: 75)

Daniel spricht hier explizit seine Angst vor dem Urteil der anderen an, die ihn für einen Feigling, einen *zagen*²⁵³, halten würden. Der von Anfang an ideale Held Daniel, der sich bei seiner Ankunft am Artushof schon gegen die besten und tapfersten Ritter der Tafelrunde behaupten konnte, fürchtet nun sein Ansehen am Hof zu verlieren, würde er vor dem Kampf mit dem Riesen zurückschrecken. „*lop und êre* scheinen sich seinem Handeln mit einer Logik, der nicht beizukommen ist, zu entziehen.“²⁵⁴

Daniel fasst den Mut eines Löwen (V. 1075) und entschließt sich auf *mînes herzen lêre* (V. 1085) zu hören, welches als eine Form des Gewissens des Helden interpretiert werden kann. Da es das Herz eines Ritters ist, gibt es ihm natürlich die richtige Entscheidung, nämlich zu kämpfen, ein. Daniel begründet die von ihm getroffene Entscheidung argumentativ, indem er beschließt lieber sein Leben in Tapferkeit verlieren zu wollen, als es in Schande zu bewahren. (V. 1078-80)²⁵⁵

Daniel nimmt hier eine Güterabwägung vor, indem er die möglichen Auswirkungen seiner Entscheidung einander gegenüber stellt und anhand eines Maßstabes misst. Das Maß an dem hier gemessen wird, ist der mögliche Zugewinn oder Verlust der *êre*. Überwindet er den Riesen, so wird er die *êre* dafür erhalten, scheitert er jedoch bei dem Versuch ihn zu bezwingen, so ist die Schande nur gering, jedenfalls geringer, als würde er *erschricke[n] als ein wîp* (V.1077) und sich vor dem Kampf mit dem Riesen drücken:

*ich hân es iemer êre
ist daz mir gelinget.
ob er mich betwinget,
dâ ist mîn laster kleine bî. (V. 1086-1089)*

Daniel fürchtet um seine *êre*, wägt nach jenen Kriterien ab, die Einfluss auf sein Ansehen haben und entscheidet sich für jene Handlung, mit welcher der größte Gewinn, beziehungsweise der geringste Verlust seiner *êre* einhergeht.

Daniel kommt jedoch nicht nur durch seine vorgenommene Güterabwägung zu seiner Entscheidung. Der reflektierende Held denkt sich in jene Situation hinein, in welcher er gewesen wäre, hätte er sich nicht alleine vom Artushof davongestohlen, sondern wäre

²⁵³ Der Begriff *zagen* beinhaltet das ‚Zögern‘, was für einen höfischen Ritter ein unehrenhaftes Verhalten ist.

²⁵⁴ Ragotzky 1981: 63

²⁵⁵ Regina Pingel weist darauf hin, dass in dieser Episode die sorgfältige Analyse der Situation bereits auf eine veränderte Form der Konfliktbewältigung Daniels gegenüber den ‚traditionellen Artusrittern‘ hinweist. (vgl. Pingel 1994: 65)

gemeinsam nach der einwöchigen Frist mit dem Heer der Artusritter aufgebrochen und vor das Tor des Reichs *Cluse* gelangt. In dieser Situation, entscheidet Daniel, hätte er ebenfalls jener sein wollen, der versucht hätte den Riesen zu bezwingen. (V.1098ff) Daniel schlussfolgert, dass auch in der jetzigen Situation nichts dagegen spricht gegen den Riesen anzutreten, da sich an seinem Mut und an seiner Kraft schließlich auch im Beisein des Artusheeres nichts geändert hätte. Die Entscheidung fällt nach erfolgreicher Güterabwägung und rationalem Reflexionsprozess für den Kampf gegen den Riesen.

7.4.2. Das Fräulein von dem *Trüeben Berge*

Doch dieses Dilemma bleibt nicht das Einzige im Laufe des Romans. Immer wieder wird sein Hauptweg von kreuzenden Hilfesuchenden unterbrochen, die ihn um seine Unterstützung im Kampf gegen feindliche Usurpatoren bitten.

Noch bevor Daniel zum beschlossenen Kampf gegen den Wächterriesen antreten kann, durchkreuzt ein Fräulein seinen Weg, wirft sich dem ritterlichen Helden vor die Füße und bittet ihn um Hilfe.²⁵⁶

Gerd Althoff weist darauf hin, dass die Bitte im Mittelalter stets in symbolischen Formen ihren Ausdruck finden musste. Der Fußfall ist dabei eine der demütigsten Gesten, die von einem Bittsteller vorgebracht werden konnte.²⁵⁷

7.4.2.1. Spontane Willensentscheidung

Noch bevor ihm die Dame ihr Anliegen erläutern kann, gerät Daniel in einen Zwiespalt, indem er einerseits nicht von seinem *âventiure*-Weg abkommen möchte, welcher die Rettung des Artushofes vor dem feindlichen König Matur beinhaltet, andererseits möchte er auch seine höfische Verpflichtung zur Hilfestellung nicht verletzen und das Anliegen der Dame zumindest einmal anhören. Das Dilemma wird hier also schon durch das Herantreten des Fräuleins an den Helden ausgelöst und nicht schon durch

²⁵⁶ „Im Mittelalter war die Bitte die adäquate und eigentlich auch einzige Form, Ranghöheren Wünsche und Forderungen nahezubringen.“ (Gerd Althoff: Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters 1997: 375) Daniel ist hier zwar nicht unbedingt der Ranghöhere doch dem Fräulein in gewisser Hinsicht überlegen, da er die kämpferischen Fähigkeiten aufweist, die notwendig sind, um den Zwerg zu besiegen und die das Fräulein selbst nicht hat.

²⁵⁷ vgl. Althoff 1997: 375, Althoff nennt als Möglichkeiten eine allgemein demütige Körperhaltung, das Sinken auf die Knie oder eben den Fußfall, vgl. weiterführend Schreiner: *Nudis pedibus*. 2001 zur Bedeutung der Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual.

ein tatsächliches Hilfesuch. Daniel muss nun entscheiden, ob er dem Anliegen der Dame überhaupt Gehör schenkt.

*er dâhte in sînem sinnen:
„ich scheide mit schanden hinnen
swenn ich niht kann gesagen
ob disiu frouwe welle klagen
oder waz ir werre,
sît si sich hât sô verre
gediemüetiget gegen mir. (V. 1143-1149)*

Daniel befindet sich in einem Dilemma, welches rational im ersten Moment nicht lösbar erscheint. Sollte er im Kampf mit dem Riesen, welchen er auf jeden Fall führen muss, sterben, könnte er der Dame die erbetene Hilfe nicht mehr gewähren. (V. 1155ff) Für einen Moment erscheint es, als hätte Daniel den Entschluss gefasst zuerst gegen den Riesen anzutreten und erst nach einem siegreichen Abzug zurück zu kehren und das Anliegen des Fräuleins anzuhören.

Diesen Gedanken verwirft Daniel jedoch wieder, da er darüber reflektiert, dass es ihm auch große Schande bereiten würde, wenn er den Wunsch der Dame nicht einmal anhören würde:

*sô wære ich der swachest man
der ritters namen ie gewan,
sît ein frouwe gerouchet
daz si gnâde suochet
sô jæmerlîche zuo mir
[...]
mîn êre ist noch danne swach
sô ich gehoere wes sie gert,
wirt si es niht von mir gewert. (V. 1165-1174)*

Auch hier ist ein wesentliches Kriterium der Entscheidungsfindung die Vorstellung von den Tugenden des ritterlichen Helden und deren Bewahrung. Daniel kann sich nicht für den Kampf mit dem Riesen und gegen eine Anhörung des hilfesuchenden Fräuleins entscheiden, wenn er nicht seine ritterlichen Pflichten vernachlässigen möchte. Er kann das Fräulein jedoch auch nicht erst anhören und anschließend ihr Hilfesuch nicht erfüllen, denn auch in diesem Fall wäre seine ritterliche *êre* in Gefahr. Daniel befindet

sich also in einem absoluten Dilemma, in welchem beide Handlungsmöglichkeiten mit einem Ehrverlust verbunden sind. Er kann als vorbildlicher Ritter dem Fräulein nicht seine Hilfe abschlagen, kann aber auch seine Hauptaufgabe, die in diesem Moment den Kampf gegen den Wächterriesen erfordert, nicht vernachlässigen.

In dem Reflexionsmonolog Daniels wechseln sich unterschiedliche Überlegungen ab, da der Held immer wieder schwankt und seine getroffene Entscheidung wiederholt verwirft. Eine Güterabwägung scheint nun in dieser Situation keinen Ausweg aus dem Dilemma zu bieten. Jede Entscheidung, die Daniel treffen würde, wäre in gewisser Weise falsch und würde seine ritterliche *êre* gefährden.

Der Stricker thematisiert in dieser Szene die Probleme, die mit der Entscheidungsfindung verbunden sind, lässt den Helden jedoch keine Güterabwägung vornehmen. Daniel müsste eigentlich seine Haupt*âventiure* weiterverfolgen, da diese ihn an König Artus bindet und somit als Artusritter seine wichtigste Pflicht ist. Andererseits kann er dem Fräulein auch die Vorbringung ihres Anliegens nicht untersagen. Hier entsteht somit eine dilemmatische Situation, deren Ausgang für einen weiteren Handlungsverlauf jedoch unerlässlich ist. Der Stricker bricht an dieser Stelle die Überlegungen Daniels ab und lässt ihn kurzerhand eine Entscheidung treffen.

Der Prozess der tatsächlichen Entscheidungsfindung ist also ausgeklammert. Dieter Kartschoke bezeichnet Daniels Entscheidung als eine „reine Willensentscheidung [als einen] voluntaristische[n] Akt“²⁵⁸, gegen den sofortigen Kampf gegen den Riesen und für das Anliegen der Hilfe suchenden Dame und verweist auf die fehlende Reflexion des Helden.²⁵⁹

Die Spontanität dieser Entscheidung kommt im Roman durch einen unmittelbaren Wechsel zwischen innerer Reflexion des Helden, die ohne Ausgang aus der Situation bleibt, und der darauf folgenden Handlung Daniels, der sich auf den Boden setzt und somit dem Fräulein zu verstehen gibt, dass er sie anhören würde, zum Ausdruck. Über das Dilemma wird somit zwar kurzfristig reflektiert, die Entscheidung für das Fräulein und gegen den Riesen gründet jedoch nicht auf einer umfassenden Argumentationskette, sondern stellt sich als spontane Entscheidung des Helden heraus.

²⁵⁸ Kartschoke 1988: 177

²⁵⁹ Kartschoke übersieht in seiner Ausführung jedoch die Bedeutung der Bitte im Mittelalter und die Bedeutung der mit ihr verknüpften Regeln: „Den demütigen Formen des Bittens entsprachen solche des gnädigen Gewährens: Man hob den Bittsteller vom Boden auf, geleitete ihn an der Hand zu einem Ehrenplatz, gab ihm die Erlaubnis, seine Bitte vorzutragen, und ähnliches mehr.“ Eine fußfällige Bitte hatte gewissermaßen zwingenden Charakter. (Althoff 1997: 376) Daniel reagiert hier in angemessener Weise auf die Bitte, indem er sich zu dem Fräulein auf den Boden setzt und ihr somit zu verstehen gibt, dass er bereit ist ihr Anliegen anzuhören.

Der Voluntarismus, welchen Kartschoke in dieser Entscheidung des Helden feststellt, wird sich jedoch im Laufe der Erzählung zurückbilden und einem reflektierten und zweckrationalen Entscheidungsprozess des Helden weichen.

7.4.2.2. Güterabwägung zwischen Leben und *êre*

Mit Daniels vollzogener Handlung, sich neben das Fräulein zu setzen, erfährt der Ritter nun das Leid und Anliegen der Dame. Das Fräulein *von dem Trüeben Berge* berichtet Daniel von dem liebesbesessenen Zwerg Juran, der von dem Fräulein *minne* erzwingen möchte und aus Wut über die Ablehnung seiner Werbung ihren Vater tötete. Aus Trauer über diesen Verlust starb auch ihre Mutter und seit diesem Zeitpunkt ist das Fräulein auf der Suche nach tapferen und mutigen Rittern, die den Zwerg erschlagen würden. Bisher war die Suche zwar immer wieder erfolgreich verlaufen, doch keiner der Ritter konnte den Zwerg besiegen und damit das Leid des Fräuleins beenden. Grund dafür ist das unbesiegbare Schwert in Jurans Besitz, welches die Kraft hat alles zu zerschneiden, was sich ihm in den Weg stellt. Viele Ritter traten gegen den Zwerg an und starben folglich bei dem Versuch ihn zu töten.

Das Fräulein bittet nun Daniel, der offenbar gewillt ist sein Leben im Kampf gegen den Riesen zu lassen, lieber bei dem Versuch sie vor dem unbesiegbaren Zwerg Juran zu retten, zu sterben, als im Kampf gegen den Riesen zu fallen.²⁶⁰ (V. 1291ff)

Nun steht Daniel zwischen der Entscheidung gegen den Riesen oder gegen den Zwerg zu kämpfen, beide gleich gefährliche Gegner²⁶¹.

Der Erzähler verweist gleich zu Beginn des Überlegungsprozesses Daniels auf die eigentlich logisch erscheinende Entscheidung:

*Dô her Daniel vernam
diu mære alsô freissam
daz der rise sô hart was
daz nieman vor im genas,
und daz twerc ein swert truoc
dâmit ez alle die ersluoc
die im quâmen ze slage [...] (V.1343-1349)*

²⁶⁰ Die Positionierung des Fräuleins ist somit nicht zufällig. Sie hatte sich explizit den Eingang zu Clûse für ihr Hilfesuch ausgewählt, da sie hier mutige und den Tod nicht scheuende Ritter zu finden erhoffte.

²⁶¹ Die Möglichkeit zu siegen muss in beiden Fällen zunächst gleich gering eingeschätzt werden. (Pingel 1994: 69)

An diesem Punkt bricht der Erzähler ab und lässt Daniel über seine Situation zu reflektieren beginnen, in der diese Überlegung mit einem pragmatischen Argument nun nicht mehr vorkommt. Die logische Entscheidung chronologisch vorzugehen und zuerst gegen den Zwerg anzutreten, um anschließend mit dessen Schwert²⁶² den Riesen besiegen zu können, wird von Daniel selbst im Laufe des Entscheidungsfindungsprozesses nicht mehr aufgegriffen, obwohl das Fräulein eigentlich ausdrücklich auf die Fähigkeiten des Schwertes hingewiesen hat (V. 1301-1309). Der Erzähler deutet hier aber auf die Wichtigkeit der Entscheidung für eine Bevorzugung des Kampfes gegen *Jurân* hin, da dies für den weiteren Handlungsverlauf entscheidende Konsequenzen hat.

Dieser rationale und logische Gedankengang würde eigentlich für einen Entschluss ausreichen, da er Daniel den Sieg über den Riesen - unter der Voraussetzung, dass er den Zwerg besiegt – garantieren könnte. Doch im weiteren Entscheidungsprozess findet diese zweckrationalistische Argumentation keinen Eingang mehr.

Wie schon in dem zuvor behandelten Dilemma wünscht sich Daniel einen Rat zu erhalten: *kunde ich nû lêre guote, / daz wære mir ein sælikeit.* (V.1354f) Doch keine übermächtige Instanz, keine Autorität, keine helfende Person erteilt dem Helden einen Ratschlag und hilft ihm das Dilemma zu überwinden. Daniel ist auf sich allein gestellt und kann sich ausschließlich auf seinen Verstand und seine Urteilsfähigkeit verlassen. Der Held befindet sich in einem „Konflikt zwischen seinen persönlichen Gefühlen und seinen Pflichten gegenüber der Gesellschaft“²⁶³ und ist sich dieser scheinbar aussichtslosen Situation auch bewusst. Er erkennt, dass er sich in einer Zwickmühle befindet, aus der er sich nur schwer wieder befreien kann.

*ich hân beidiu wol vernomen,
ich endarf hie niht strîten
noch mit der frouwen rîten’ (V. 1358-60)*

Kurzfristig resigniert Daniel, indem er seinen überstürzten Aufbruch bereut und sich danach sehnt wieder zurück in seiner Heimat zu sein: *ich bin ze frou ûz geriten. / owê! wære ich dâ heime noch! (V. 1366f)*

²⁶² Konkret handelt es sich bei dem Schwert um eine alles-schneidende Waffe. Da die Haut des Riesen unverletzbar ist, könnte Daniel diesen nur mit dem Schwert des Zwergen töten.

²⁶³ Otero Villena 2007: 75; die Pflicht gegenüber der Gesellschaft ist in diesem Fall der Kampf gegen den Riesen im Namen König Artus’.

Der ideale Held verfällt in diesem Moment in jenes unhöfische und unritterliche Verhalten, welches er in der vorherigen Szene mit allen Mitteln abwenden wollte. Er verhält sich wie ein *zage* und bereut seinen Aufbruch, anstatt sich entschlossen für eine Handlungsoption zu entscheiden. Daniel verstößt hier somit kurzfristig gegen die oberste ritterliche Pflicht, das Handlungsgebot. Wichtiger als die Frage welche Entscheidung getroffen wird, ist dass überhaupt ein Entschluss gefasst wird.

Daniel erkennt die Gefahr seines Zögerns:

*ich enquam nie in leider loch,
daz wizze got der rîche.
nû denke ich boeslîche:
swie lange ich stille læge
und mînes gemaches pflæge,
sô kunde niht von mir geschehen
daz man mir möhte gejeihen
deheiner frûmekeite.
waz ob ich gearbeite
ze disen zîten sô wol
daz ez mich iemer helfen sol!
mac aber de niht ergân,
sô ist mir bezzer getân,
als ez mir nû gewant ist
daz ich den lîp in kurzer frist
frûmeclîche ûf gebe
denn ich mit schanden iemer lebe. (V. 1368-1384)*

Der Stricker setzt hier nun da an, wo Hartmann in der Harpinepisode in seinem ‚Iwein‘ abgeblendet hatte, nämlich bei der Handlungsunfähigkeit, die hier als sittliches Problem anerkannt und problematisiert wird.

Daniel fängt nun an zu reflektieren und gesteht sich ein, dass er sich noch niemals zuvor in einer ähnlich schwierigen und verzwickten Lage wieder gefunden hat. Er erkennt, dass seine momentane Bequemlichkeit und Entscheidungsunfreudigkeit ihm keine *êre* einbringen und man ihm keine Tapferkeit zugestehen wird. Daniel nimmt hier eine Güterabwägung vor, indem er das Verharren in der Handlungslosigkeit dem Kampf gegen den Zwerg gegenüberstellt. Die notwendige Entscheidung hat sich somit auf eine andere Ebene verlagert. Es geht dem Helden nicht mehr um die Entscheidung zwischen zwei widerstreitenden Pflichten, sondern um die Entscheidung zwischen

Nichthandeln und Handeln. Im ersten Fall würde er sein Leben schützen, aber den Verlust seiner *êre* und den Erwerb von *schande* riskieren, im Falle eines Kampfes riskiert der Ritter sein Leben, erhält aber, auch im Fall des Scheiterns, Ruhm und *êre*. Daniel verhält sich hier nach höfischen Maßstäben und zeigt das Verhalten des idealen Ritters. Die *êre* steht über dem möglichen Verlust seines Lebens und ist somit das höhere Gut.

Schande wird hier als eine Art Ausschlussignal eingesetzt, da Daniel jede Handlung, die den Vorwurf der *schande* einbringen würde, von vornherein ausschließt.²⁶⁴

Die Anklänge die in dieser Reflexion Daniels aufscheinen, sind eindeutig. Der Stricker greift hier auf die literarische Autorität Hartmanns zurück, konkret bezieht er sich auf den Erec und die darin thematisierte Diskussion um *arbeit* und *gemach*. Die Bequemlichkeit, in die Daniel kurzfristig verfällt, steht im Gegensatz zur ritterlichen Arbeit. Eine Absage an ritterliche Tätigkeiten ist mit einer Absage an die Ritterschaft und dadurch einer Absage an das allgemeine Streben nach sittlicher Vervollkommnung gleichzusetzen und somit ein unhöfisches und unritterliches Verhalten, das die *êre* des Ritters gefährdet.

Der Stricker hatte in der vorherigen Situation den Entscheidungsfindungsprozess des Helden ausgeklammert. Hier gestaltet er hingegen eine reflektierende Abwägung zwischen zwei widerstreitenden Bedürfnissen des Helden: Erhaltung des eigenen Lebens und Erwerb und Aufrechterhaltung von *êre* und Ansehen.

Daniel besinnt sich nun auf seine Pflichten als höfischer Held, der nicht aus Furcht vor dem Tod einen Kampf meiden darf und trifft eine Entscheidung:

*'frouwe, iuwer ungemach
müejet mich und iuwer nôt.
ich wil gewisselîche tôt
durch iuwer unschulde ligen
oder dem twerc angesigen'* (V. 1386-1390)

Wesentlich erscheint in der Episode des Fräuleins von dem *Trüeben Berg* die ritterliche Pflicht zu Handeln, die als höchstes Gut selbst über dem Leben steht. Das Bekenntnis zu ritterlicher Arbeit kann in diesem Fall über das Dilemma zwischen Kampf für Artus und Kampf für das hilfesuchende Fräulein hinweghelfen.

²⁶⁴ vgl. Reisel, Johanna: Zeitgeschichtliche und theologisch-scholastische Aspekte im >>*Daniel von dem blühenden Tal*<< des Stricker 1986: 29

Wichtig ist weniger für welche Handlungsmöglichkeit sich Daniel entscheidet, sondern dass er sich überhaupt für eine Tat entscheidet und nicht in Handlungslosigkeit und Bequemlichkeit verharrt. Alleine durch das Handeln sieht sich Daniel auf der sicheren Seite, denn sowohl der Sieg über den Zwerg, als auch ein ehrenvoller Tod würden dem Ritter Ruhm einbringen. Das Handeln steht somit im Zentrum und gibt dem Helden die Freiheit sich spontan für eine Handlungsoption zu entscheiden.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang also die Entscheidung für die Tat im Allgemeinen. Auf erzähltechnischer Ebene muss sich Daniel natürlich für den Kampf gegen den Zwerg Juran entscheiden, da er nur mit dessen Schwert später den Riesen besiegen kann. Die notwendige kausale Unterordnung wird jedoch von Daniel in seinem Reflexionsprozess außer Acht gelassen. Das Dilemma könnte eigentlich mit der pragmatischen Entscheidung, die die chronologische Abwicklung beider Kämpfe eindeutig festlegt, sofort wieder abgebrochen werden. Der Stricker lässt Daniel jedoch dennoch zwischen beiden Kämpfen abwägen ohne diesen Faktor miteinzubeziehen, um seinen Helden als klugen und reflektierenden Ritter darstellen zu können.

Daniels Entschluss ist in diesem Dilemma keine rein voluntaristische Aktion mehr, sondern eine aufgrund eines normativen Hintergrundes rational beschlossene Entscheidung. Der Held entscheidet sich für die sittliche Arbeit, für das Handeln und somit gegen die Untätigkeit und löst damit für sich die ursprüngliche dilemmatische Situation.

7.4.3. Kampf gegen den *bûchlösen*

Daniel trifft auch im Laufe der weiteren Handlung immer wieder Entscheidungen, bei denen er zwei Handlungsoptionen gegeneinander abwägen muss.

Auf seinem Weg nach *Clûse* trifft der Held auf die Gräfin vom *Liechten Brunnen*, die ihn um Hilfe gegen den *bûchlösen* bittet. Zunächst lehnt Daniel ab, indem er auf seine Pflicht gegenüber Artus und seinem Land verweist:

*ich hân an grôze arbeit
gekêret und genendet.
daz hân ich niht volendet
dâ muoz ich hin kêren. (V. 1844-1847)*

Die vorherige Situation scheint sich hier zu wiederholen. Daniel steht erneut zwischen zwei Handlungsverpflichtungen, dem Kampf für König Artus einerseits und seiner Pflicht keine Hilfesuchende zurückzuweisen andererseits. Der Hinweis der Gräfin, dass Daniel seine *sælde* und seine *êre* nirgends besser vermehren könnte als hier (*irri muget niemer mêre / iuwer sælde und iuwer êre / baz gemêren denne hie* V. 1855-1857), ihre Betonung, dass er *gotes hulde* (V.1861) erwerben würde und die völlige Hilflosigkeit der Gräfin (*helfft mir armen wîbe / von mînem herzesêre* V. 1868f) überzeugen Daniel schließlich zu helfen. Der Verweis der Gräfin *zuo dem Liechten Brunnen* auf die beiden erstrebenswerten Güter Glück und Ehre, reicht in diesem Moment aus, um das Dilemma des Helden zu lösen und eine Entscheidung zu ihren Gunsten herbei zu führen.

Nachdem der Held nun das bauchlose Ungeheuer besiegen konnte und das Medusenhaupt des *bûchlôsen*, mit dem er alle Menschen töten konnte, abgeschlagen hatte, überlegt Daniel, was nun mit dem Haupt geschehen soll. Seine anfängliche Idee den Kopf zu behalten, um ihn als Waffe im Kampf einsetzen zu können und damit den Riesen und König Matur besiegen und König Artus von der Bedrohung des feindlichen Königreichs befreien zu können (*wer kunde mir des widerstân / sît ich diz houbet hân?* V. 2167f), verwirft Daniel jedoch wieder und entscheidet sich dafür das Haupt in der See zu versenken. Diesem Entschluss geht ein innerer Reflexionsprozess voraus.

Daniel reflektiert über die zwei Handlungsoptionen, die ihm zur Verfügung stehen und die daraus resultierenden Konsequenzen. In einem inneren Monolog zeigen sich die Beweggründe für seine Tat, die sich neuerlich an den ritterlichen Normen und Wertvorstellungen orientieren. Daniels erster Beweggrund das Haupt zu versenken und nicht im Kampf gegen den feindlichen König einzusetzen, ist sein Ansehen in der Gesellschaft, das er durch den Einsatz des todbringenden Hauptes gefährdet sieht. Daniel argumentiert, dass selbst eine Frau mit dem Haupt einen Kampf gewinnen könnte und noch viel wesentlicher, dass alle um diese Tatsache wüssten.

*man weste wol, ein armez wîp
næme al der werlte wol den lîp
swenn si diz houbet trûege
und alle die liute dâmit slûege. (V. 2183-2186)*

Der Sieg über einen Gegner, der mit einer unbesiegbaren Waffe überwunden würde, wäre somit nicht mehr eine individuelle kämpferische Leistung, die auf die Stärke und den Mut des Ritters zurückgeführt werden könnte. Auch in Daniels weiterer Überlegung

wie er nun mit dem abgeschlagenen Kopf weiter verfahren soll, steht sein Ansehen vor der Gesellschaft und seine *êre* im Zentrum:

*man jæhe, ich wære ein tîfel
und trüege ez durch den zwîfel
ich getörste nieman bestân,
und begunden mich für ein zagen hân. (V. 2187-2190)*

Daniel befürchtet, wie schon bei seiner Ankunft vor dem Reich *Clûse*, dass man ihn für einen *zagen* halten würde, wenn er seine Gegner statt mit ritterlicher Tapferkeit und Stärke mit einer übernatürlichen Waffe bekämpfen würde. Die Gesellschaft würde annehmen, dass er sich den gefährlichen Kampf selbst nicht zutraut und an seinen eigenen ritterlichen Fähigkeiten zweifelt. Zusätzlich würde der Held riskieren, dass man ihn aufgrund des Besitzes einer solchen Waffe für einen Teufel halten würde.

Neben diesem Hauptargument der Verteidigung der ritterlichen *êre* und seinem Ansehen vor der Gesellschaft, die er in Gefahr sieht (*die liuete schülten alle mich V. 2191* oder *ich hæte dester boeser wort V. 2182*) argumentiert Daniel weiter, dass ihm das Haupt mit der Zeit zuwider werden würde oder, dass er Gefahr laufen könnte es einmal selbst anzusehen und dadurch den Tod finden könnte. Neben den gesellschaftlichen Gründen fügt Daniel somit noch individuelle Gründe an, die seine eigene Person betreffen. Nach dieser zweiteiligen Argumentation beschließt Daniel: *dû bist von dem tîfel komen, / der müeze dîn ouch walten: / ich will dich niht behalten (V. 2200-2202)* und wirft das Haupt des Ungeheuers in die See.

Daniel löst das Dilemma mithilfe eines zweckrationalen Entscheidungsprozesses. Er argumentiert, wenn man den zweiteiligen Argumentationsstrang in seine einzelnen Begründungen zerlegt, anhand dreier Kriterien seine Entscheidung gegen die Nutzung übernatürlicher, teuflischer Mittel und dafür das Haupt des *bûchlösen* in der See zu versenken: Das erste Argument betrifft seine ritterliche *êre*, welche dadurch gefährdet wäre, sollte er mit Hilfe der mächtigen, unhöfischen Waffe einen Kampf bestehen und nicht mit Hilfe seiner ritterlichen Stärke. Das zweite Argument betrifft sein Ansehen vor der Gesellschaft, die einerseits über erstere Tatsache wüsste, ihn andererseits für einen Teufel halten könnte. Die Angst vor dem Urteil der Gesellschaft ist hier also ein wesentliches Entscheidungskriterium. Das dritte und letzte Argument bezieht sich auf seine persönliche Angst, dass das Haupt seinen eigenen Tod bedeuten könnte, wenn er es aus Unachtsamkeit einmal ansehen würde. Diese dreiteilige Argumentation

überwiegt den einfachen Beweggrund Daniels das Haupt als Waffe gegen seine Feinde einzusetzen und entkräftet somit das Gegenargument.

Das Dilemma, das sich neuerlich aus der Wahlmöglichkeit, beziehungsweise aus dem Zwang des Entscheidungsfällen, entsteht, wird hier durch das kluge Verhalten des Helden gelöst, der eine Güterabwägung vornimmt und anhand rational begründeter Argumente eine Entscheidung trifft.

7.4.4. Das Festhalten an der Hauptaventiure

Daniel reflektiert fortlaufend über die Problematik, dass er immer wieder von seinem vorgesehenen Weg, dem Kampf gegen den feindlichen König Matur, der das Reich Artus' bedroht, abweichen muss.

*ich muoz einer verte nâch jagen
der ich verre nâch gevolget hân.
daz ich die sô lange hân verlân,
daz ist mir ungemach. (V. 2312-2315)*

Doch auch nach diesem Entschluss sich wieder auf seine Hauptaufgabe zu besinnen, kommt Daniel kurze Zeit später zu einem geheimnisvollen Zelt und befürchtet, dass er durch dieses erneut von seinem vorgesehenen Weg abkommen könnte:

*nû vorhte er daz ein mære
vil lîhte erwante sîn vart,
sam er dâvor erwendet wart. (V. 2428-2430)*

Der Zeitdruck²⁶⁵ beginnt nun zu steigen, da sich das Artusheer dem Land *Clûse* nähert und Daniel noch nicht zum Kampf gegen den Wächterriesen angetreten ist. Der Held befürchtet, das Leben König Artus' zu riskieren, sollte dieser eher im feindlichen Königreich eintreffen. Daniel, der nun das Schwert Jurans besitzt, fühlt sich einerseits verpflichtet aufzubrechen, um nun endlich gegen den Riesen zu kämpfen, andererseits

²⁶⁵ Peter Kern weist daraufhin, dass an dieser Stelle die Anlehnung an die Harpinepisode in Hartmanns ‚Iwein‘ am deutlichsten ist, da hier sowohl das Moment der Pflichtenabwägung, als auch das Moment des Zeitdrucks eine Rolle spielen. In den vorherigen Episoden, in denen sich Daniel zwischen zwei Handlungsoptionen entscheiden musste, war der Zeitdruck als Faktor noch nicht von Bedeutung. (vgl. Kern 1974: 33)

zieht das Zelt und die damit verbundene *âventiure* ebenfalls seine Aufmerksamkeit auf sich. So befindet sich Daniel zum wiederholten Mal in einem Zwiespalt:

*sus was im beidenthalben wê:
er wære gerne enbizzen
möhte er rehte wizzen
daz er iht lenger törste bîten. (V. 2440-2443)*

Die Entscheidung für die Rückkehr auf seinen Hauptweg fällt jedoch erst etwa zweihundert Verse später. In der Zwischenzeit wird Daniels Gefährte, der Graf von dem *Lichten Brunnen*, den er aus einem Turm gerettet hat und der sich anschließend freiwillig in Daniels Dienste gestellt hatte, von einem Ritter verschleppt. Daniel hofft auf die Rückkehr des Grafen und hält sich eine Woche an jener Stelle auf, an der sein Gefährte verschleppt wurde. Doch erneut schleicht sich die Erinnerung an seine eigentliche Aufgabe und die Angst davor Artus Tod durch den Riesen zu verschulden in seine Gedanken ein und verunsichert Daniel.

*sus dâhte er wider unde fûre.
ein wîle wolde er rîten
und aber danne bîten.
er wære gerner anderswâ (V. 2688-2691)*

Daniel steht neuerlich zwischen seiner Hauptaufgabe und der Verantwortung, die er für seinen Gefährten trägt. Wie schon in der vorherigen dilemmatischen Situation, in die er durch das Hilfesuch des Fräuleins von dem *Trüeben Berge* geraten war, wäre der Held gerne anderswo. Daniel steht unter Zeitdruck, da Artus am heutigen Tag mit seinem Heer im Land *Clûse* ankommen wird. Einerseits könnte er es nicht verschmerzen, wenn sein Herr getötet werden würde, andererseits befürchtet er, dass er den Grafen, wenn er sich von der Stelle entfernt, nicht mehr wieder finden kann. Die Dringlichkeit den Riesen zu besiegen überwiegt jedoch die Wichtigkeit seinen Gefährten wieder zu finden und erscheint in dieser Situation als die wesentlichere Pflicht. Der Stricker lässt Daniel auch hier in Form eines inneren Monologs über seine Lage reflektieren und zu dem Schluss kommen:

*ez ist bezzer daz ich rîte,
swenn ich dort gestrîte,
daz ich wieder her komen.*

*mîn ligen ist hie dehein fromen.
belîbe ich lenger umb ein hâr,
sô weiz ich wol für wâr,
ich versûme mich dort und hie! (V. 2729-2735)*

Daniel beschließt zuerst König Artus und seinem Heer zu Hilfe zu kommen und anschließend wieder zurückzukehren, um nach dem Grafen von dem *Lichten Brunnen* zu suchen. Er nimmt somit eine Güterabwägung vor und entscheidet sich für die in der Situation wichtigere Aufgabe, nämlich die Rückbesinnung auf seine eigentliche Aufgabe. Daniel entscheidet sich gegen ein weiteres Säumnis und für das Handeln. Da ihm im Fall des Grafen keine Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen und er nun schon eine Woche an der selben Stelle verweilt, ohne dass sich eine Handlungsoption aufgetan hat, entscheidet sich Daniel in zweifacher Weise für das Richtige: Einerseits entscheidet er sich für seine Hauptaufgabe, die Rettung des König Artus vor dem Riesen und dem feindlichen Heer des Königs Matus. Andererseits entscheidet er sich für das Handeln allgemein und gegen das unhöfische Nichtstun, welches in Bezug auf den Grafen im Moment die einzige Option ist.

7.4.5. Resümee: Der reflektierende Held

*ez ist bezzer des frumen muot,
kan er übel unde guot.
er lêret in die beidiu wol,
waz er mîden und tuon sol. (V. 7545-7548)*

Daniels Klugheit und seine verstandesmäßigen Fähigkeiten²⁶⁶ lassen ihn stets die Situation richtig einschätzen und erst nach reiflicher Überlegung handeln. Daniel ist von Anfang an der ideale Held und muss sich auch im Laufe der Erzählung nicht entwickeln. In der Situation des Dilemmas wird seine Vollkommenheit zusätzlich demonstriert, indem der Held zielorientiert entscheidet und sich bei dem Entscheidungsprozess stets an den ritterlichen Pflichten und Normen orientiert.

Schon am Beginn der Erzählung wird der Held nicht nur als tapfer beschrieben, wie es für einen vorbildlichen, ritterlichen Kämpfer üblich ist, sondern auch als klug: er *wære biderbe unde wîs* (V. 2283) Die Entscheidungen, die er trifft, sind somit durch Klugheit

²⁶⁶ „list befähigt dazu, die konkrete Handlungssituation im Licht dessen zu sehen, was sie erfordert, und diese Erfordernisse sind identisch mit dem, was unter diesen Umständen Wahrung oder Wiederherstellung von Recht heißt“ (Ragotzky 1981: 61)

und Verstand geprägt.²⁶⁷ Daniel trifft zweckrationale Entscheidungen, die auf alle weiteren Kämpfe oder Gefahren, die es zu überwinden gilt, eine positive Auswirkung haben.

Die Entscheidungsfindungsprozesse und die darauf folgenden Entschlüsse des reflektierenden Helden werden in Form von Monologen, in denen der Held seine Überlegungen und Gedanken in direkter Rede äußert, wiedergegeben. Die Ausführlichkeit dieser Darstellung zeigt sich in den von Volker Honemann herausgearbeiteten umfangreichen Redeanteilen des Helden, welche 1013 Verse, also rund 12 % des Romantextes, bzw. ein Drittel aller Figurenreden ausmachen.²⁶⁸ Ein beträchtlicher Anteil der Reden des Helden fällt auf seine Entscheidungsmonologe in den dilemmatischen Situationen, in welchen der Held „ – monologisierend – verschiedene Handlungsmöglichkeiten reflektiere und Handlungszwänge bedenke“²⁶⁹.

Die Dilemmata, in die Daniel im Laufe der Erzählung gerät, entstehen aus der Konfrontation zweier Handlungsoptionen, die zum einen beide erfüllt werden müssen, sich aber andererseits ausschließen. Die Problematik, die damit verbunden ist, ist vor allem die Angst um den Verlust seiner *êre* und vor der Entstehung eines negativen Bildes (heutzutage würde man wohl ‚Image‘ dazu sagen) des Helden in der Gesellschaft, würde er eine falsche Entscheidung treffen oder eine Pflicht unterlassen. Die Unmöglichkeit eine Tat zu vernachlässigen ergibt sich also nicht aus karitativen Gründen eines mitfühlenden Helden, sondern primär aus eigennützigem Antrieb heraus, das persönliche Ansehen nicht zu gefährden.

Dadurch, dass der Verlust der *êre* vom Artushof ausschließt, ist sie auch für den Fortgang der Handlung wesentlich, da die *êre* damit zur Triebkraft der *âventiure* wird.²⁷⁰ Dies zeigt sich auch in den Dilemmata Daniels, in der die Angst um den Verlust der *êre*, beziehungsweise das Streben nach dem Erhalt der *êre*, die Motivation für eine rasche Entscheidungsfindung darstellt.

²⁶⁷ Es entsteht hier gewissermaßen ein neuer Heldentyp, der nicht mehr länger auf Ratgeber angewiesen ist, da er selbst zur „rationalen Analyse der Umstände, zur Selbstkritik und zur Selbstkorrektur seiner (kaum schwerwiegenden) Fehler fähig ist“ (Miedema 2008: 149)

²⁶⁸ vgl. Honemann, Volker: Daniel monologisiert, der Riese berichtet, drei Damen erzählen. Aspekte der Figurenrede „Daniel von dem Blühenden Tal“ des Strickers 1996: 222

²⁶⁹ Honemann 1996: 224; Honemann zeigt die unterschiedlichen Monologe des Daniels auf und unterteilt sie in verschiedene Gruppen. In Bezug auf die Entscheidungsmonologe unterscheidet er zwischen 1.) Monologe in denen der Held redend zu seiner Entscheidung kommt (z.B.: Daniel vor *Clüse*) 2.) Monologe, in denen sich Daniel für etwas entscheidet, um dann im zweiten Teil das Gegenteil davon zu beschließen (z.B.: Begegnung mit dem Fräulein von dem *Trüeben Berge* oder Überlegung was mit dem Haupt des Ungeheuers zu tun ist), 3.) jene Monologe in denen der Entschluss schon feststeht, durch Aufzeigen der Gegenargumente aber noch einmal begründet wird (z.B.: Daniel beschließt nicht mehr länger auf die Rückkehr des Grafen vom *Lichten Brunnen* zu warten) und 4.) solche in denen der Entschluss feststeht und sich der Held durch Reden nur noch selbst vergewissert. (z.B.: Daniels Entschlossenheit nach seinem Ausritt vom Artushof) vgl. Honemann 1996: 227

²⁷⁰ vgl. Ruh 1977: 14

Die Haupt*âventiure*, der Kampf gegen das feindliche Königreich *Clûse*, wird immer wieder von Bittstellern gekreuzt, die auf Daniels ritterliche Fähigkeiten angewiesen sind. Daniel wiederum muss seinem Charakter entsprechend (*er dâhte, als im was geslaht* V. 3924), welcher den Normen des ritterlichen Verhaltens folgt, den Fürbittern seine Hilfe gewähren, wie es sich für einen höfischen Helden gehört. Aufgrund der Tatsache, dass Daniel durch das Verweigern seiner Hilfe seine *êre* in Gefahr sieht, kann überhaupt erst ein Dilemma entstehen.

Er will und darf seine Hauptaufgabe über den kleineren *âventiuren* nicht vernachlässigen, darf aber auch keine Hilfeleistung zurück weisen, will er sein Ansehen nicht aufs Spiel setzen und somit riskieren, aus der Gesellschaft ausgeschlossen zu werden. Ursache des Dilemmas ist somit viel mehr das höfische System, das ein willkürliches Entscheidungstreffen durch ihre strengen, normativen Regelungen unmöglich macht, und weniger die objektiven Begebenheiten.

Daniel muss einen Entschluss fällen, der nicht sein beständiges Bemühen und Streben nach *êre* in Gefahr bringt. Hedda Ragotzky kommt zu dem Schluss, dass nur die Fähigkeit „immer neu den allgemeinen Verbindlichkeitsgehalt von *êre* auf die Widersprüchlichkeit seiner augenblicklichen Lage zu beziehen und auf diese Weise das, was zunächst unwiderruflich alternativ wirkte, in eine Rangfolge der Dringlichkeit zu übersetzen, [Daniel] ermächtigt [...], sich zu entscheiden und sich einen Handlungsspielraum zu wahren.“²⁷¹

Am Ende der Erzählung, nachdem das feindliche Heer geschlagen, Daniel mit der verwitweten Königin von *Clûse* Danise verheiratet wurde und ein vierwöchiges Fest begonnen hat, wird noch einmal auf die Bedeutung der *êre* und die Unerlässlichkeit nach einem ständigen Streben danach verwiesen:

*des wart sîn sælde vernomen,
wande dem gelinget
der sô nâch êren ringet
daz er niemer will verzagen.* (V. 8086-8089)

Wenige Verse später heißt es noch einmal:

*swâ sîn êre hunken,
daz möhte iu wol wesen leit.
sô sêre er ie darnâch streit.* (V. 8100-8102)

²⁷¹ Ragotzky 1981: 64f

Am Ende wird also darauf hingewiesen, dass nur durch das ständige Streben Daniels nach *être*, der Held das Glück erlangen konnte.

Die unterschiedlichen Dilemmata und deren Ausgang sind zudem auch für den weiteren Handlungsverlauf entscheidend. Daniel trifft nach einer Abwägung stets eine Entscheidung, die die weitere Handlung und die darauf folgenden *âventiuren* wesentlich beeinflusst. Würde er sich beispielsweise nicht dafür entscheiden dem Fräulein von dem *Trüeben Berge* zu helfen sondern gleich gegen den Wächterriesen im Kampf antreten, würde er nicht das alles-schneidende Schwert des Zwerg Juran erhalten und wäre nicht in der Lage den unbesiegbaren Riesen vor dem feindlichen Königreich *Clûse* zu töten. Die Entscheidungen werden entweder direkt in den Monologen getroffen, oder der Held reflektiert nur darüber, während der Erzähler abschließend seine Entscheidung deutlich macht.²⁷²

Regina Pingel weist darauf hin, dass in der als „Krise empfundenen Einschränkung des Handlungsspielraums zugleich auch die Möglichkeit zu seiner Erweiterung“²⁷³ liegt, da der Held erst dann nach neuen Lösungswegen sucht, wenn ihm die alten versperrt sind. Im ‚Daniel‘ erfolgt in diesen Situationen keine Handlungs lähmung, wie beispielsweise im ‚Iwein‘, sondern der Autor zeigt an der Situation des Dilemmas neue Handlungsweisen des Helden, der reflektierend und stets unter dem Stichwort der *être* Entscheidungen trifft.²⁷⁴

Weiters ermöglicht das Einbinden dilemmatischer Situationen in den Roman dem Stricker zusätzlich zum Hauptstrang der Handlung (Aufbruch vom Artushof – Kampf gegen den Wächterriesen – Schlachten gegen das Heer Matus und die sieben ihm verpflichteten Heere – Vermählung Daniels mit Danise – Eingliederung des feindlichen Reiches in das Reich Arturs) zahlreiche Nebenhandlungen einzugliedern, in denen er die Idealität und Vollkommenheit seines Helden demonstrieren kann. Im Prozess der Entscheidungsfindung kann Daniel als kluger, rational denkender und reflektierender Held dargestellt werden, der seinen Handlungen stets reifliche Überlegungen voraus gehen lässt.

Zu beobachten ist jedoch, dass all diese dilemmatischen Situationen ausschließlich in der ersten Hälfte der Erzählung angesiedelt sind. Almudena Otero Villena spricht in Bezug auf den ‚Daniel‘ von einem ‚binären Aufbauprinzip‘, in dem die Erzählung durch

²⁷² Honemann (1996: 227) weist darauf hin, dass manche Monologe Daniels auch nur der Selbstvergewisserung dienen oder Ausdruck des Selbstzweifels sind, also nicht jeder Monolog des Helden der Entscheidungsfindung dient.

²⁷³ Pingel 1994: 67

²⁷⁴ vgl. ebd.: 67-71

die Opposition von Einzelhandlung und Gesellschaftshandlung strukturiert ist.²⁷⁵ Daniel handelt abwechselnd für seine eigene Ehre und für Artus. Das Vorhandensein dieser zwei Erzählstränge wird erst durch das Auftreten der dilemmatischen Situationen ausgelöst, da es durch das Dilemma zu einem Bruch des linearen Handlungsverlaufs kommt.

Die Dilemmata im ‚Daniel‘ dienen somit zur Charakterdarstellung des Helden, zur Strukturierung der Erzählstruktur und zur Darstellung neuer Umgangsweisen mit dilemmatischen Situationen.²⁷⁶

7.5. Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois‘

Auch in Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois‘ einem Artusroman des frühen 13. Jahrhunderts (ca. zwischen 1210 und 1220 entstanden), lässt der Autor seinen Protagonisten im weiteren Sinne in dilemmatische Situationen geraten.²⁷⁷ Die Dilemmata werden im ‚Wigalois‘ anders konzipiert und aufgebaut als die bisher behandelten Episoden. Es handelt sich dabei nicht um Dilemmata im engeren Sinne, in welchen der männliche Held zwischen Handlungen abwägen muss, sondern vielmehr um Notsituationen aus denen sich der Ritter nicht befreien kann. Im Anschluss sollen nun zwei Episoden erläutert werden, in denen sich der Held in einer Art Zwiespalt befindet.

²⁷⁵ Carola Gottmann hingegen merkt an, dass sich im ‚Daniel‘ eine „verschachtelte [...] und eine additive Erzählweise im Verlauf der Handlung abwechseln.“ (Gottmann 2009: 17)

²⁷⁶ Eine weitere wesentliche dilemmatische Situation, in welcher sich jedoch nicht nur Daniel sondern auch alle anderen anwesenden Artusritter befinden und welche daher in der vorliegenden Analyse ausgespart wurde, findet sich gleich im Anschluss an das große Fest nach dem Sieg über den feindlichen König. Es soll jedoch der Vollständigkeit halber dennoch kurz auf sie verwiesen werden. Das Dilemma entsteht hier aus einer Kombination äußerer Umstände (der Riesenvater entführt König Artus und setzt ihn auf einen nur für ihn selbst zugänglichen Berg) und dem ritterlichen Gebot der Bescheidenheit (der beste Ritter soll gegen den Riesen im Zweikampf antreten, doch da sich keiner selbst als der beste bezeichnen darf, findet sich kein Kämpfer) Die Ritter dürfen sich also selbst nicht nennen, wollen jedoch auch keinen anderen als den besten benennen, da dies für den Genannten tödlich enden kann und somit negativ auf die eigene Geltung zurückschlagen könnte. (vgl. Ragotzky 1981: 60f) Der Stricker kritisiert in dieser Situation das höfische Regelsystem, welches dazu führt, dass alle anwesenden Helden in völliger Tatenlosigkeit verharren und jede mögliche Handlung blockiert wird. In dieser Episode ist es nicht der Hauptheld, sondern Parzival, der das Dilemma überwindet, indem er die Regel bricht und sich selbst als den tapfersten und damit als den geeigneten Kämpfer bezeichnet. Das Dilemma entsteht hier aufgrund der höfischen Sitte, die in diesem Fall jedes Handeln blockiert. Parzival überwindet zwar die dilemmatische Situation, bleibt jedoch erfolglos, da er vom Riesenvater ebenfalls auf den Felsen gesetzt wird. Hedda Ragotzky weist auf die Problematik dieser Situation hin, da hier „gerade dem perfekten Befolgen der Regel die Kontrolle über die Wirklichkeit entgleitet.“ (Ragotzky 1981: 62) Die Artusritter sind nicht in der Lage „die allgemeinen Normen im Hinblick auf die spezifischen Anforderungen der Situation interpretieren zu können“ (Ragotzky 1981: 62, FN. 32) vgl. zu dieser Episode auch Kern 1974: 39f

²⁷⁷ Nach Fuchs-Jolie gehorcht der ‚Wigalois‘ einem „additiven Prinzip, in dem diverse Handlungsräume, Problemkonstellationen und soziale Modelle nebeneinander gestellt und entlang der beinahe biographisch angelegten Vita eines Helden [...] durchlaufen werden, indem sich dieser Held in allen Situationen als vorbildlich und fähig bewährt.“ (Fuchs-Jolie, Stephan: ‚Bel Inconnu‘, ‚Wigalois‘ und ‚Chevalier du Papegau‘ 2010: 233)

7.5.1. Gefangenschaft durch das Waldweib Ruel

Die erste Episode, in der sich Wigalois in einer ‚Vorstufe‘ eines Dilemma befindet, ist jene, in welcher der Held dem Waldweib Ruel begegnet.²⁷⁸ Diese Begegnung bereitet in Hinsicht auf die dilemmatische Konstellation der folgenden *aventure*, in welcher sich der Held zwischen zwei Bedrohungen befindet, vor. Aus Unvorsichtigkeit wird Wigalois von dem wilden Waldwesen gefangen genommen und fort getragen. Sie möchte sich an Wigalois für den Tod ihres Mannes Feroz rächen, der von Flojir von Belamunt getötet worden war. Da der Held gegen das unbewaffnete Waldweib sein Schwert nicht gezogen hat, kann sie ihn problemlos mit ihren starken Armen davontragen. Sein höfisches Betragen, das den Gebrauch von Waffen gegen Unbewaffnete nicht gestattet, ist somit für seine Gefangenschaft verantwortlich:

*wan si endûhte in des niht wert
daz er gegen ir sîn swert
immer gevourte,
wan grôziu tugent ruorte
sîn herze zallen stunden. (V. 6373-6377)²⁷⁹*

Ruel reißt Wigalos das Schwert von der Seite, zieht den Helden aus und fesselt ihm die Hände an den Rücken, sodass dem Ritter jegliche Bewegungsfreiheit, Kraft und sogar sein Bewusstsein genommen werden. (*dem jungen rîter si dô nam / die kraft und sîne sinne*; V.6400f) Der Held bleibt hier „passiv und leidend“²⁸⁰, durch seine Fesseln verharrt er in Bewegungslosigkeit und ist nicht in der Lage sich aktiv zu befreien. Es zeigt sich erstmals die Begrenztheit des Menschen und seine Angewiesenheit auf eine höhere Macht, um dieser dilemmatischen Situation zu entkommen.

Die Situation ändert sich nun kurzerhand, da Ruel ein Pferdewiehern als Ankunftszeichen des Drachen interpretiert und ängstlich fortläuft noch bevor sie Wigalois mit seinem eigenen Schwert töten kann. Sie lässt den gefesselten Wigalois zurück, an dessen Handlungsunfähigkeit sich jedoch nichts geändert hat. In dieser Bewegungslosigkeit liegt der Held auf dem Boden und verzweifelt an seiner Unfähigkeit sich aus der Gefangenschaft zu befreien. Selbst die Hoffnung, die nach

²⁷⁸ Zur Fiktion und Didaxe im ‚Wigalois‘ anhand der Ruel-Episode vgl. Gerok-Reiter, Annette: Waldweib, Wirnt und Wigalois. Die Inklusion von Didaxe und Fiktion im parataktischen Erzählen 2009

²⁷⁹ *Wigalois* zit. n.: Wirnt von Grafenberg: Wigalois. Text der Ausgabe von J.M.N. Kapteyn. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen v. Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2005.

²⁸⁰ Fuchs, Stephan: Hybride Helden: Gwigalois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert 1997: 161

dem Ausreißen der *tiefels trût* aufkeimen könnte, wird von der Verzweiflung des Helden über seine scheinbar aussichtslose Lage übertroffen. (*vür den trôst sîn zwîvel wac. V.6459*)

Wirnt weist hier durch die Verwendung des Signalwortes *zwîvel* auf die dilemmatische Situation des Helden hin, die hier nicht durch die Kollision unterschiedlicher Verpflichtungen oder Wertvorstellungen, sondern durch die reale Gefangenschaft des Helden und seine daraus resultierende Handlungsunfähigkeit entsteht.²⁸¹ Gemeinsam hat diese Episode mit den bisher behandelten die scheinbare Aussichtslosigkeit des Helden. Wigalois kann sich nicht mit eigener Kraft aus der Gefangenschaft befreien²⁸² und hat auch keine Hoffnung mehr gerettet zu werden:

*Wem kom der tût sô nâhen ie?
âne den tût gevreicht ich nie
angestlicher iemen ligen;
des lebens was im gar verzigen.
dô si daz swert gegen im swanc,
dôn hêt er des deheinen [ge]danc
daz er iht lenger solde leben,
hêt imz got niht gegeben. (V. 6461-6468)*

Wigalois selbst hat sein Leben schon aufgegeben und die Hoffnung auf Rettung verworfen, doch Gott, der stets ein gnädiger Gott ist, beweist an Wigalois seine Barmherzigkeit, indem er ihm das Leben schenkt. In den Versen 6469-6483 wird erläutert, dass Gott selbst für die missliche Zwangslage verantwortlich ist, in der sich Wigalois befindet, aber die Gnade besitzt, um ihn aus dieser auch wieder zu erretten. Das Dilemma wird dadurch eindeutig als Prüfung Gottes beschrieben:

*ditz was sînes gwaltes spil,
daz er disem küenen man
sînen trôst an gewan,*

²⁸¹ Im Unterschied zum Iwein oder Daniel, deren Handlungsunfähigkeit aus der Unmöglichkeit eine Entscheidung zu fällen resultiert, entsteht das Verharren in der Handlungslosigkeit bei Wigalois durch Fremdeinwirkung. Über die Frage nach der persönlichen Schuld aller drei Helden in den jeweiligen Situationen (Wigalois zieht sein Schwert nicht, Iwein scheint neuerlich in den Wahnsinn zu verfallen und Daniel wünscht sich kurzfristig gar nicht erst ausgeritten zu sein) ließe sich eine eigene Analyse anstellen.

²⁸² „Betont und hervorgehoben ist so der Augenblick, wo Rittertum und ritterliche Fähigkeiten nicht mehr den Sieg und nicht einmal mehr das Überleben garantieren. Betont ist die Schwelle, an der Wigalois zur Kenntnis nehmen muß, daß es Bereiche gibt, wo Rittertum versagt [...]“ (Grubmüller, Klaus: Artusroman und Heilsbringerethos. Zum >Wigalois< des Wirnt von Gravenberg 1985: 231)

*den sîn herze ungerne liez;
in ganzen zwîvel er in stiez,
dâ von er sîne vreude lie. (V. 6476-6481)*

Auch hier findet sich, trotz der Tatsache, dass im ‚Wigalois‘ das Dilemma auf andere Weise zustande kommt, das Signalwort *zwîvel*, welcher hier als „gottgesandte *triuwe*-Probe verstanden“²⁸³ werden soll. Wigalois, der nicht nur ein idealer höfischer Ritter, sondern auch vorbildlich in Hinblick auf seinen Glauben und seiner Demut gegenüber Gott ist, erkennt die Grenzen seiner beschränkten, menschlichen Fähigkeiten, die ihn aus dieser Situation nicht mehr zu befreien vermögen. Wigalois beweist sein Vertrauen in Gott und seinen Glauben an dessen Barmherzigkeit, indem er sich im Gebet an ihn wendet und um Hilfe bittet: *„nu hilf mir, herre, süezer got! / lâ dîn genâde und dîn gebot / an mir schînen: daz êret dich. (V.6494-6496)*

Auf die Anrufung Gottes und das Hilfesuch des Helden folgt direkt die Rettung des Helden. Auch wenn der konkrete Hinweis des Erzählers, dass Gott für die Loslösung des Weidenstranges von den Händen Wigalois‘ verantwortlich ist, fehlt, ist durch die zeitliche Verwobenheit des Gebets mit der Befreiung eindeutiges Signal für dessen Zusammengehörigkeit. (*in dirre bet sô lôste sich / diu starke wide [...] (V. 6505f)*)²⁸⁴

Gottzmann fasst zusammen, dass die Begegnung mit dem Waldweib „Wigalois gleichsam die Prämissen vor Augen führt, unter denen sein weiteres Handeln stehen muß; [...] Wigalois erkennen [lässt], daß von jetzt ab andere Wertnormen gelten, als die, die innerhalb des irdisch-sittlichen Bereichs – etwa des Artuskreises – das menschliche Leben bestimmen.“²⁸⁵

Wigalois schwört nach seiner Gefangenschaft, die dadurch ausgelöst wurde, dass er sein Schwert gegen das unbewaffnete Waldweib nicht gezogen hatte, dass er es von nun an immer benutzen wird. Die dilemmatische Situation, beziehungsweise die hier vorliegende Notlage, in der der Held zwangsweise in einen Zustand völliger Handlungsunfähigkeit versetzt wird, trägt somit einen wesentlichen Teil zu Wigalois Weiterentwicklung bei, der nun erfahren hat, „dass eine Rücksichtnahme auf Gewaltlosigkeit dem göttlichen Auftrag nicht entspricht“²⁸⁶.

²⁸³ Seelbach 2007: 174

²⁸⁴ Cormeau geht davon aus, dass der Zufall, den er jedoch als „direkte göttliche Vorsehung“ interpretiert hier für die Lösung der Fesseln verantwortlich ist. (Cormeau, Christoph: >Wigalois< und >Diu Crône<. Zwei Kapitel zur Gattungsgeschichte des nachklassischen Aventiureromans 1977: 56)

²⁸⁵ Gottzmann, Carola: Wirnts von Gravenberg 'Wigalois'. Zur Klassifizierung sogenannter epigonaler Artusdichtung 1979: 116

²⁸⁶ Gottzmann 2009: 100

In der auf die Begegnung mit dem Waldweib Ruel folgende Episode findet sich Wigalois neuerlich in einem Dilemma wieder, welches diesmal jedoch noch deutlicher durch die Gefangenschaft zwischen zwei gleichwertigen Gefahren, zustande kommt.

7.5.2. Gefangenschaft zwischen Nebel und Schwerterrad

Nach dem erfolgreichen Schwertkampf gegen den Ritter Karrioz, den Wigalois tödlich verwundet, gerät der Held in eine dilemmatische Zwangslage. Wie auch schon in der vorigen Episode, wird das Dilemma auch hier durch äußere Begebenheiten hervorgerufen.

Wigalois erreicht ein Moor, aus dem tagsüber ein tödlicher, schwarzer Nebel aufsteigt, sodass am Tag niemand in den Sumpf hinein oder aus ihm hinaus gelangen kann. Erst abends senkt sich der Nebelschleier und gibt einen Fluchtweg preis. Sobald sich der Nebel senkt, verklebt er alles miteinander und begräbt was immer sich unter ihm befindet.

Nun entdeckt der Held am Abend, als sich der Nebel abgesenkt hat, die Brücke, die über das Moor hinwegführt und beschreitet diesen mit seinem. Am Ende der Brücke befindet sich ein marmornes Tor, das von einem Rad aus Erz²⁸⁷, das aus scharfen Schwertern und Kolben besteht und somit den weiteren Weg blockiert, bewacht wird. Das Rad wird von einem kräftigen Bach, der durch den Sumpf fließt, angetrieben und steht somit niemals still.

Als Wigalois nun auf das Tor zureitet, um einen Weg an dem sich ständig drehenden Rad vorbei und durch das Tor hindurch zu finden, vergisst er die Zeit und der Nebel hinter ihm beginnt zu steigen, sodass der Held zwischen dem Tor und dem Nebel gefangen ist. *nûne mohte er vür noch wider. (V. 6823)* – Wigalois ist zwischen zwei lebensbedrohlichen Gefahren gefangen. Er kann nicht vorwärts durch das Tor, noch zurück durch den Nebel, dessen *tropfe velwet grüenez loup (V 6822)*. Der Held erkennt seine missliche Lage und klagt über das Bedrängnis: *ichn kom in solhe vreise nie. (V. 6807)*

Die Zwangslage, in der sich Wigalois befindet, wird hier nicht durch zwei entgegengesetzte Handlungsoptionen oder durch zwei widersprüchliche Werte ausgelöst. Das Dilemma kommt hier vielmehr durch eine Notlage zustande, in der sich der Held zwischen zwei Gefahren verstrickt sieht.

Die perplexen Lage Wigalois' und seine Verzweiflung werden vom Erzähler verdeutlicht:

²⁸⁷ vgl. zur Bedeutung des Rades und dessen Zusammenhang mit dem Rad der Fortuna Fuchs 1997: 165

*von sînem orseerbeizter nider
und want sîne hende.
hie was der ellende
gevangen âne mannes hant!
alrêrst wart im untrôst erkant.
owê der nôt²⁸⁸ die er dâ vant! (V. 6824-6829)*

Der Erzähler weist darauf hin, dass die dilemmatische Situation, in der der Held gefangen ist, nicht von Menschenhand geschaffen wurde. Wie schon in der vorherigen Episode mit dem Waldweib Ruel wird auch hier betont, dass das Dilemma von Gott erzeugt wurde und somit als Prüfung des Helden angesehen werden kann.

Wigalois trifft nun genau die richtige Entscheidung, nämlich jene, selbst nichts zu tun und sich auf Gottes Hilfe zu verlassen. Dabei handelt es sich nicht, wie beispielsweise im ‚Daniel‘, um eine unhöfische Verhaltensweise, denn Wigalois tut hier nicht einfach nichts, sondern betet und vertraut. Der Held besinnt sich darauf, wie oft ihm bei seiner bisherigen Reise Leid und Gefahr widerfahren sind und schöpft Hoffnung:

*‚noch mac mîn wol werden rât:
wes got mit mir gedâht hât,
daz muoz benamen doch geschehen;
ich wil ouch im des siges jehen.
war umb gehabe ich mich niht wol?
wan swaz mir geschen sol,
dazn mac doch niemen understên.‘ (V. 6834-6840)*

Schon im ersten Satz lässt sich Wigalois’ Vertrauen in den Willen Gottes erkennen, indem der Held klar macht, dass er jegliches von Gott auferlegtes Schicksal hinzunehmen bereit ist. Er akzeptiert, dass er nicht die Fähigkeiten besitzt zu ändern, was Gott für ihn vorgesehen hat und begibt sich somit ganz in dessen Hand. Wigalois zeigt seine Akzeptanz gegenüber dem Leben und den Gegebenheiten, die er selbst

²⁸⁸ Hier bietet Wirnt erstmals neben *zwîvel* einen anderen Begriff an, um die dilemmatische Situation des Helden zu verdeutlichen. *nôt* kann hier als ‚Drangsal‘ (vgl. Lexer: 152) übersetzt werden, was wiederum die Bedeutung von Bedrängnis und Zwang hat, wodurch eine Parallele zu den bisher abgehandelten dilemmatischen Situationen hergestellt ist, in denen sich die Helden ebenfalls in einer Zwangslage, in einem Bedrängnis wiederfinden.

nicht ändern kann, erkennt die Sinnlosigkeit des Klagens und beweist sein Vertrauen in Gott, indem er ihm sein Leben anvertraut²⁸⁹:

*er sprach ,herre, dir ist bekant
des mannes herze und sîn muot.
du maht wol übel unde guot
an mir begên, swederz du wil.
[...]
herre got, dir sî gegeben
mîn vil zwîvellîchez²⁹⁰ leben
in dîne grôze erbarmicheit (V. 6847-6850 und 6856-6858)*

Die Situation, in der sich Wigalois befindet, übersteigt seine menschliche Kraft und seine Möglichkeiten sich selbst aus dem Dilemma zu befreien. Nur Gott alleine kann einen Ausweg aus der Zwangslage liefern. Der Held vertraut auf die Barmherzigkeit Gottes, von dem er Hilfe aus seiner misslichen Lage erhofft. Er erkennt, dass ein Aufbäumen gegen den Willen Gottes zwecklos ist und unterwirft sich Gottes Allmacht, der ihn *mit gnædlicher güete* (V. 6804) schützen soll.²⁹¹

Die dilemmatische Zwangslage, in die Wigalois hier gerät, kann also erneut als Prüfung Gottes interpretiert werden, in der er die Treue und Demut des Helden auf die Probe stellt.²⁹²

Nachdem der Held zu Gott gebetet hat, übermannt ihn die Müdigkeit und er versinkt in einen Schlaf. (*in dirre nôt entslief er*. V.6861) Doch Christus tritt als Helfer personal auf (*daz tet der süuzen mägde kint* V.6865) und lässt einen Wind aufkommen, der den Nebel auf das Wasser niederschlägt, welches daraufhin erstarrt. Auch das Rad hört auf sich zu drehen, sodass Wigalois mit seinem Pferd das Tor passieren und in das Reich Korntin eintreten kann.²⁹³

²⁸⁹ Grubmüller verweist darauf, dass es ab diesem Zeitpunkt die „in der Überwindung des *zwîfels* gewonnene persönliche Gottesbeziehung [ist], die ihn bestehen und seine Aufgabe erfüllen lässt.“ (Grubmüller 1985: 235f)

²⁹⁰ Stephan Fuchs versteht hier den Hinweis auf Wigalois *zwîvellîchez leben* als „Topische Demutsgeste und Sündenbekenntnis“ da der Held vom „ersten Moment an sein Schicksal vertrauensvoll in Gottes Hand gibt [...] [und] vom Prazival'schen *zwîvel* also weiter entfernt ist als vielleicht je ein Held des höfischen Romans.“ (Fuchs 1997: 167) Fuchs versteht hier *zwîvel* als Zweifel, der bei Wigalois nicht aufkommt, da er ganz auf Gottes Hilfe vertraut. Die dilemmatische Zwangslage ist natürlich durchaus real.

²⁹¹ „Seine Ängste und Nöte werden also in keinem Moment gegen Gott gewendet. Sie verschwinden ganz nach bestandener Korntin-Aventiure (v. 8404: *dône hêt er deheinen zwîfel mê*).“ (Seelbach 2007: 174)

²⁹² Walter Haug weist daraufhin, dass der Held trotz seiner Perfektion dem Dämonischen mit seinen rein menschlichen Kräften nicht gewachsen ist und somit besonderem Glück bedarf, das mit göttlicher Vorsehung zusammenspielt. (vgl. Haug 1980: 211)

²⁹³ Das Schwerterrad stellt die Verbindungsstelle zum Reich Korntin, welches vom teuflischen Herrscher Roaz regiert wird, dar. Aus diesem Grund konnte es auch nicht mit menschlichen Mitteln überwunden werden, da es eben nicht menschlicher Natur ist. (vgl. Fuchs 1997: 166)

Anders als in der vorherigen Episode wird hier explizit darauf hingewiesen, dass es Gott, beziehungsweise als seine irdische Vertretung Christus ist, der den Wind als Beistand sendet und den Helden damit aus der dilemmatischen Zwangslage rettet.

*got hêt in durch daz rat gesant
nâch sînem willen, als er in bat.
dô er von dem rade getrat
und sîn ors zuo im gespranc,
des sagte er im vil grôzen danc
von des genâden ez was geschehen. (V. 6904-6909)*

Wigalois ist sich selbst über die Hilfe Gottes in dieser Notlage bewusst und dankt ihm nach der erfolgreichen Rettung.

7.5.3. Resümee: Dilemma als Prüfung des Glaubens

Peter Kern weist in Bezug auf die Ruel-Episode darauf hin, dass Wirnt durch den expliziten Hinweis auf einen Umweg des Helden, welcher ihn in diese missliche Lage geraten lässt, zeigt, dass er mit diesem Handlungsabschnitt etwas anderes als den normalen Fortgang der Handlung bezwecken wollte. Da die Episode für den weiteren Verlauf der Handlung folgenlos bleibt, muss eine andere Intention hinter dem Einsatz dieser Begegnung stecken. Kern kommt zu dem Schluss, dass in dieser Episode einerseits intertextuelle Verweise eingebracht werden, andererseits der Autor seine Figur konsequent in ausweglose Lagen hineinmanövriert um dann seine überraschende Rettung herbeizuführen. Dabei ist die Rettung kein glücklicher Zufall, sondern stets das Werk Gottes.²⁹⁴

Christoph Cormeau beleuchtet die „betont fromme Gesinnung Wigalois“²⁹⁵, die auch im Zusammenhang mit den dilemmatischen Situationen, in die der Held gerät, steht. Das Erzählte ist im ‚Wigalois‘ in eine christliche Wertewelt²⁹⁶ eingebettet, die auch am Verhalten des Protagonisten demonstriert werden muss. Auch Hans-Jochen Schiewer sieht den objektiv-fraglosen Sinn des Romans in der Darstellung der „göttlichen Erwähltheit von Wigalois“²⁹⁷.

²⁹⁴ Kern, Peter: Die Auseinandersetzungen mit der Gattungstradition im *Wigalois* Wirnts von Grafenberg 1990: 77f, vgl. dazu auch Stephan Fuchs 1997: 159

²⁹⁵ Cormeau, Christoph: Zur Gattungsentwicklung des Artusromans nach Wolframs *Parzival* 1984: 123

²⁹⁶ Wigalois wird im Laufe der Erzählung immer wieder mit christlichen Schutzgegenständen ausgestattet, die ihm bei der Bewährung im Kampf helfen sollen. Auch die Bedeutung von Gott für das Vorankommen Wigalois wird in zahlreichen Situationen hervorgehoben. vgl. genauer dazu Kern 1990: 76f

²⁹⁷ Schiewer, Hans-Jochen: Prädestination und Fiktionalität in Wirnts >Wigalois< 1993: 159

Die religiös-christliche Verankerung des Werkes²⁹⁸ wurde also schon von zahlreichen Forschern herausgearbeitet. Abschließend soll noch einmal verdeutlicht werden, dass auch das Dilemma in Bezug auf den Glauben des Helden und die christliche Welt des Romans eine wichtige Rolle einnimmt.

Wigalois prinzipielle Veranlagung zum idealen Ritter wird schon bei der Tugendsteinprobe auf dem Artushof verdeutlicht. Neben König Artus ist der junge Held der einzige Ritter, der sich auf den Stein setzen kann. Im Laufe der Erzählung muss er sich jedoch erst zum perfekten Ritter entwickeln, die Vorwürfe der Unreife ablegen und die richtigen ritterlichen Verhaltensweisen erlernen.²⁹⁹ Der Hinweis auf die Bedeutung Gottes in diesem Zusammenhang bleibt jedoch auch in der Beschreibung seiner Idealität nicht aus, denn schließlich hat Gott ihn mit diesen Fähigkeiten ausgestattet.

*dâ was kunst unde kraft,
sælde unde manheit;
diu hêt got an in geleit;
dâ mit erz allez überstreit. (V. 2893-2896)*

Die zuerst als Widerspruch erscheinende Betonung, dass Wigalois mit seinen Fähigkeiten alles überwinden kann, lässt sich jedoch nur auf jene Situationen auslegen, die irdisch entstanden sind. Diese kann der Held mit seinen menschlichen Möglichkeiten bezwingen. Doch jene beiden hier behandelten Dilemmata sind keine aus irdischen Umständen zufällig entstandenen Zwangslagen, sondern von Gott zu einem bestimmten Zweck geschaffene Situationen, in denen sich der Held nicht im Kampf beweisen, sondern seinen Glauben unter Beweis stellen muss.

Die beiden Dilemmata sind nicht umsonst erst im zweiten *âventiure*-Weg des Helden angesiedelt. Nachdem das Fräulein Nereja von der Wahl des Ritters, welcher sie begleiten soll, um das Land Korntin von dem Teufelsdiener Roaz zu befreien, nicht überzeugt ist, da sie Wigalois für einen zu unerfahrenen Kämpfer hält, kann sie der junge Held in fünf aufeinander folgenden *âventiuren* vom Gegenteil überzeugen.³⁰⁰

²⁹⁸ Wolfgang Mitgau spricht in diesem Zusammenhang von einer Ablösung des Artuskönigtums durch ein aktives und betont christliches Königtum, welchem Wigalois als neuer, christlich motivierter Idealkönig vorsteht. (vgl. Mitgau, Wolfgang: Nachahmung und Selbstständigkeit im ‚Wigalois‘ 1963: 337)

²⁹⁹ Während dem jungen Helden Wigalois zu Beginn der Erzählung die höfischen Gepflogenheiten noch gänzlich unbekannt sind (er tötet die besiegten Ritter und gestattet ihnen zu Beginn nicht einmal ein Begräbnis) erlernt er diese im Laufe der Erzählung und entwickelt sich somit zu einem idealen Artusritter.

³⁰⁰ Wigalois tötet einen Burgherren, der ihn für ein Nachtlager zum Kampf herausfordert, er hilft einer bedrängten Jungfrau gegen zwei Riesen, er tötet den rechtmäßigen Besitzer des Hündchens, welches Wigalois Nereja geschenkt hatte, er erobert der Königin von Tyrus ihren erworbenen Schönheitspreis von dem Grafen Hojir zurück und er tritt gegen Schaffilun an, der ebenfalls die *âventiure* von Korntin bestehen möchte.

Erst nachdem all diese Kämpfe von Wigalois bestanden wurden, enthüllt Nereja ihm den Hintergrund ihres Hilfesuchts und die Erzählung begibt sich auf eine andere, eine religiöse Ebene. Ab diesem Zeitpunkt muss der Held sein Vertrauen in Gott beweisen und besteht seine Kämpfe nicht nur durch seine ritterliche Kampfeskraft, sondern auch durch seinen Glauben und das Gebet zu Gott.³⁰¹

In den dilemmatischen Situationen wird verdeutlicht, dass die christliche Welt Sicherheit und Schutz bietet³⁰² und sich selbst der höfische Ritter ihr unterordnet. Ritterliche Werte und Normen werden in den Zwangslagen vollkommen außer Acht gelassen. Ziel ist es hier nicht Mut und Tapferkeit des Ritters unter Beweis zu stellen, indem er sich aus einer schwierigen Situation befreien kann. Auch Klugheit oder der Gebrauch des Verstandes sind keine Eigenschaften, die in diesen Situationen zum Einsatz kommen.

Vielmehr zählt im ‚Wigalois‘ die Ein- und Unterordnung in eine göttliche Weltordnung, die auch Zustände hervorruft, in denen der Mensch an die Grenzen seiner eigenen persönlichen Fähigkeiten stößt. Doch Wigalois begreift selbst, dass er nur *mit der gotes kraft gesigen* (V. 6005) kann.

Schon an einer anderen Stelle im Roman wird auf die Wichtigkeit des Vertrauens in Gott und das Festhalten an der Hoffnung gepredigt:

*swie manhaft ein herze sî,
ist dâ niht guotes trôstes bî,
ez kumt vil lîhte daz ez verzaget.* (V. 2776-2778)

Wigalois ist nicht in der Lage sich selbst aus seiner Fesselung durch das Waldweib oder aus der Gefangenschaft zwischen dem tödlichen Nebel und dem Schwerterrad zu befreien, doch durch sein Vertrauen in Gott und seine Hoffnung auf Rettung wird er auch ohne eigenes Zutun gerettet. In beiden Situationen wird das Dilemma, beziehungsweise die Notlage, nicht durch eine Entscheidung des Helden oder eine folgende Tat gelöst, sondern durch das Gebet.

Carola Gottzmann kommt zu dem Schluss, dass Wigalois in seinen Kämpfen erfahren muss, „dass die eigene Not, die durch teuflische Mächte erzeugt wurde, nur durch die demütige Hinwendung zu Gott überwunden werden kann.“³⁰³ und, dass „der Mensch

³⁰¹ Wigalois wird von König Lar als von Gott Auserwählter bezeichnet, wodurch der Beweis Wigalois Gottesvertrauen zusätzlich an Bedeutung gewinnt: *nu hât dich got her gesant / daz du uns erledigen solt; / dâ mit erwirbestu den solt / des du immer vrô maht sîn: / Lârien, die tochter mîn, / daz zuo ditz lant ze Korntîn* (V. 4701-4706)

³⁰² Das Christentum wird im ‚Wigalois‘ als einziger *schirm vür den tievel* (V. 8145) gepredigt.

³⁰³ Gottzmann 2009: 101

aus seiner Hilflosigkeit angesichts der diabolischen Macht nur durch die göttliche Gnade gerettet werden kann“.³⁰⁴

Auch Frank Roßnagel weist darauf hin, dass Wigalois als „mustergültige[r] Repräsentant[...] des *miles christianus*“³⁰⁵ immer wieder aufs Neue seinen „demütigen Gottglauben und Wirnt damit das christlich-religiös orientierte Programm dieses Teils seines Artusepos“³⁰⁶ unter Beweis stellen muss. Genau dies geschieht in der Darstellung der dilemmatischen Situationen, die im ‚Wigalois‘ zwar anders gestaltet werden als in den anderen behandelten Romanen, jedoch für den Handlungsverlauf nicht weniger bedeutend sind.

8. Vergleichende Betrachtung der Dilemmata

Betrachtet man abschließend die unterschiedlichen Dilemmata der behandelten Artusromane, deren Einbettung in die Erzählung, deren Ursprung wie deren Ausgang, deren Auswirkung auf den Handlungsverlauf sowie den Zweck ihrer Thematisierung, so erscheinen vor allem die Unterschiede der Darstellungen zwischen den Romanen bedeutsam und bedürfen einer vergleichenden Analyse.

8.1. Ansiedlung der Dilemmata im Handlungskontext der Romane

Der erste Aspekt, der einem Vergleich unterzogen wird, ist die Einbettung der Dilemmata in die Erzählung, also die Frage danach, wo im Handlungszusammenhang der Romane das Dilemma zum Einsatz kommt.

In Chrétiens ‚Yvain‘ und Hartmanns deutscher Bearbeitung ist die Situierung des **Laudine**dilemmas wesentlich an den Handlungsverlauf geknüpft. Die Heirat des Paares leitet das Ende des ersten Kursus ein, welcher seinen Höhepunkt im Verabsäumen der Jahresfrist von Seiten Iweins hat. Die Krise, in die Laudine gerät, muss vor ihrem Entschluss Iwein zum Mann zu nehmen und der darauf folgenden Hochzeit überwunden werden, sodass die Handlung überhaupt fortgesetzt werden kann. Das Dilemma der Laudine ist also an einem zentralen Wendepunkt des Romans angesiedelt, da durch den Ausgang des Zwiespalts Iwein das erste ritterliche Ziel, Erwerb von *frouwe und lant*, erreicht hat. Anders ist die Situation im ‚Daniel‘, in dem die

³⁰⁴ Gottzmann 1986: 319

³⁰⁵ Roßnagel 1996: 70, vgl. zum religiösen Ritterbegriff (*militia Christi*) Bumke 2008: 399-415

³⁰⁶ ebd.: 69

Heirat mit **Danise** gegen Ende des ersten Handlungszyklus' auftritt.³⁰⁷ Nach der erfolgreichen Schlacht des Artusheeres gegen das feindliche Königreich *Clûse*, wird die Hochzeit des heldenhaften Daniels, der seinen Mut und seine Tapferkeit in der Schlacht bewiesen hat, mit der verwitweten Danise beschlossen. Das Dilemma wird, wie schon verdeutlicht, in diesem Zusammenhang geleugnet, da der Witwe weder eine persönliche, noch eine zeremonielle Trauerzeit zugestanden wird.

Das Dilemma der **Enite** ist in vierfacher Wiederholung, in welcher jeweils nur kleine Änderungen vorgenommen werden, gleich nach dem Auszug des Paares vom Artushof, nachdem es sich des *verligens* schuldig gemacht hatte, angesiedelt. Die Zweiteilung im ‚Erec‘ ist nicht ausschließlich eine reine ‚Hülle‘ wie in den spätmittelalterlichen Romanen, sondern ergibt sich notwendigerweise aus dem Handlungszusammenhang. Das Dilemma der Enite entsteht gleich zu Beginn des zweiten Handlungszykluses, nachdem die Krise des Paares aufgetreten ist. Die Platzierung steht dabei in engem Zusammenhang mit dem Zweck des Dilemmas, nämlich die Idealität von Enite zu verdeutlichen. Auffällig ist, dass das Dilemma der Enite im Vergleich zu jenem der Laudine gespiegelt erfolgt. Laudines Dilemma tritt kurz vor der Krise des Helden auf, Enites kurz nach dieser, wobei Laudine im Zusammenhang mit Iweins Schuld selbst als schuldlos erscheint, Enite jedoch eine gewisse Mitschuld trägt und somit auch in den Prozess der Rückführung in die Gesellschaft eingebunden ist.

Die Harpinepisode im ‚Iwein‘ ist im zweiten *âventiure*-Zyklus des Romans angesiedelt, in der es um die Rückführung des Helden nach seinem Krisenfall in die Gesellschaft geht. Dabei leistet die Episode einen wesentlichen Beitrag dazu den möglichen Vorwurf des reinen Egoismus von Iwein zu nehmen, indem er zwei Kämpfe, die nicht ausschließlich den Zugewinn an Ehre unterstützen, sondern zur Bewahrung von unschuldigem Leben dienen, ausfechten muss. Obwohl Iwein darauf bedacht ist seine eigene *êre* nicht aufs Spiel zu setzen, basieren seine Motive nicht ausschließlich auf egoistischen Zielsetzungen. Die Einbindung des Dilemmas in die Handlungsabfolge, die den Weg des Helden aus der Krise darstellt, erscheint somit nicht als zufällig, sondern als zielorientiert. Auch die Nachreihung dieser *âventiure* nach Iweins kurzfristigem Verfall in den Wahnsinn erscheint als wesentlich, da der Leser somit auch in dieser Situation mit einem Rückfall rechnen muss.

³⁰⁷ Darüber wann der erste Handlungsabschnitt nun tatsächlich zu Ende ist, wird in der Forschung nach wie vor diskutiert. Man könnte ihn entweder nach der Heirat Daniels und Danise enden lassen oder ihn noch darüber hinaus weiter laufen lassen.

Dem **Wigalois** wird als einzigem Roman der fünf behandelten eine Dreiteilung zugesprochen.³⁰⁸ Im ersten Handlungszyklus muss sich der junge Held erst entwickeln und beweisen, dass er würdig ist das Abenteuer von Korntin zu bestehen. Der zweite Abschnitt wird dadurch eingeleitet, dass Nereja das Vertrauen in Wigalois erlangt³⁰⁹ und ihm seine Hauptaufgabe enthüllt und beschreibt den Weg des Helden zum Reich Korntin und dessen Errettung von dem teuflischen Herrscher Roaz. Dieser Abschnitt endet mit der Vermählung mit der Königstochter Larie, die der Preis für die erfolgte Befreiung war. Der Erzähler weist ausdrücklich auf das Ende dieses zweiten Zyklus hin: *hie ist die âventiure geholt* (V. 7904) Die dritte *âventiure*-Sequenz umfasst den Lion-Feldzug, in dem sich Wigalois durch die Befreiung Namurs als würdiger Herrscher über Korntin erweist.³¹⁰

Frank Roßnagel beschreibt die Entwicklung des Helden in einer stetig nach oben verlaufenden dreigeteilten Entfaltung: „Die Entwicklung Wigalois’ verläuft [...] aufwärts, vom unerfahrenen Jüngling über den *miles christianus*, der die Heidenwelt zur Raison bringt, bis hin zum innerfiktionalen Vorbildcharakter einer zum Untergang verurteilten Menschheit [...]“³¹¹ Die Dilemmata, in die Wigalois aufgrund äußerer Umstände gerät, sind beide in der zweiten Stufe, in der Entwicklungsphase zum *miles christianus* angesiedelt. In diesem zweiten *âventiure*-Zyklus geht es vorwiegend darum, den Helden zu seiner Hauptaufgabe hinzuführen und zu zeigen, dass er durch sein Gottvertrauen und seinen Gottglauben dazu in der Lage ist, das von dem Teufelsdiener eingenommene Reich zu befreien.

Die Begegnung mit Ruel und die Gefangenschaft zwischen Nebel und Schwerterrad führen den Helden in den „Elementarbereich der teuflisch-bösen Mächte“³¹², sind also im Handlungsverlauf gezielt an dieser Stelle platziert. Durch das Übertreten der Schwelle durch das Tor, welches vom Schwerterrad geschützt wird, wird dem Helden der Zugang zum teuflischen Reich ermöglicht und damit das Ende dieses zweiten Handlungszykluses eingeleitet.

In Strickers ‚**Daniel**‘ wird, wie schon kurz angesprochen, die Zweiteilung der Handlung der klassischen Artusepik als bloße Hülle beibehalten, die Krise des Helden bleibt aus. Die Länge der beiden Teile unterscheidet sich maßgeblich. Der erste Teil, in dem sich

³⁰⁸ Hans-Jochen Schiewer oder Wolfgang Mitgau nehmen hingegen eine Vierteilung des Werks an. Die Vorgeschichte der Eltern bis hin zur Aufnahme Wigalois auf dem Artushof bilden bei ihnen den zusätzlichen vierten Erzählblock. vgl. Schiewer 1993: 152 und Mitgau 1963: 326

³⁰⁹ Zuvor war Nereja über die Wahl des Ritters als Befreier ihres Landes wenig begeistert gewesen. Sie hatte den Vorwurf der *kintheit* (V. 1817) gegen ihn erhoben, da Wigalois einer der wenig erfahrenen Ritter am Artushof ist.

³¹⁰ vgl. zur Dreiteilung des Wigalois Gottzmann 1979: 97, Roßnagel 1996: 116-119 und ausführlicher Heinzele, Joachim: Über den Aufbau des Wigalois 1973

³¹¹ Roßnagel 1996: 119

³¹² Gottzmann 1979: 115

Daniel- und Artushandlung³¹³ abwechseln, endet erst nach dem Sieg über den feindlichen König und nach der Vermählung Daniels mit der Witwe Danise oder geht darüber hinaus. Die dilemmatischen Situationen ergeben sich alle im ersten Teil aus den sich ständig wiederholenden Kollisionen von Haupt- und Nebenâventiure, durch welche sich der Held gezwungen sieht eine Abwägung seiner Pflichten vorzunehmen. Die Ansiedlungen der Dilemmata der männlichen Helden Iwein, Wigalois und Daniel im Kontext des Romans unterscheiden sich somit maßgeblich. Während Iweins Dilemma im zweiten Handlungszyklus nach seinem Verfall in die Krise auftritt, findet sich Daniel in der ersten âventiure-Folge wiederholt in einem Dilemma wieder. Wigalois Dilemmata treten zwar ebenfalls im zweiten Handlungszyklus auf, jener bildet jedoch nicht den letzten, sondern geht einer dritten Abfolge voraus.

8.2. Ursprung und Entstehung der Dilemmata

Im zweiten Vergleich soll der Frage nach dem Zustandekommen der Dilemmata nachgegangen werden. Dabei werden die dilemmatischen Situationen in Bezug auf ihre Entstehung und die Konfrontation der Figuren mit den Dilemmata analysiert.

Das Dilemma Chrétiens und Hartmanns **Laudine** entsteht aufgrund eines realen Wertekonflikts. Ursprung des Dilemmas ist die Tatsache, dass Laudine sich als zwei Personen begreifen muss. Sie ist einerseits Herrscherin und damit für das Wohl ihres Landes und ihres Volkes verantwortlich, andererseits ist sie jedoch auch Witwe und damit ihrem verstorbenen Mann eine gewisse Treue schuldig. Ausgelöst wird das Dilemma durch das Kammerfräulein Lunete, die Laudine auf ihre Pflichten als Herrscherin hinweist und die Dringlichkeit einer baldigen Heirat betont. Bei Hartmann wird das Dilemma durch die Aussage Lunetes *uns ist ein vrumer herre erslagen: / nû mac iuch got wol stiuren / mit einem alsô tiuren. (V.1802-1804)*, in der Laudine erstmals mit der Möglichkeit, beziehungsweise der Notwendigkeit einer Wiederverheiratung konfrontiert wird, eingeleitet. Das Dilemma entsteht somit aus der Kollision unterschiedlicher Werte, wird jedoch erst durch die Rede Lunetes an die betroffene Figur herangetragen und damit real. Verstärkt wird die Notlage noch durch den späteren Hinweis des Fräuleins, dass nur jener als zukünftiger Herrscher in Frage

³¹³ Moelleken spricht von einer A-Kette (Danielhandlung) und einer B-Kette (Artushandlung): „In der B-Kette ist es Aufgabe Daniels, als Ritter der Tafelrunde, den gestörten *ordo* des Hofes wiederherzustellen; die A-Kette beschreibt Daniels Reaktion auf menschliche Situationen, die nicht mit dem Artushof verbunden sind. In A bewährt sich Daniel als Individuum; in B beweist er daß, er ein passendes Glied der ritterlichen Gesellschaft ist.“ (Moelleken, Wolfgang W.: Minne und Ehe in Strickers ‚Daniel von dem blühenden Tal‘ 1974: 46f)

kommt, der tapferer als der bisherige König (beziehungsweise Herzog bei Chrétien) ist und somit jener sein muss, der über ihn siegen konnte.

In der Entstehung des Dilemmas findet sich jedoch durchaus ein Unterschied zwischen Chrétien und Hartmann. Bei Hartmann entsteht das Dilemma aufgrund einer realen Konfliktsituation zwischen den politischen Forderungen auf der einen Seite und den persönlichen Wünschen eines Individuums auf der anderen Seite. Laudine möchte ihrem Mann aufgrund ihrer wahrhaftigen Zuneigung auch über den Tod hinaus die Treue gewähren und somit keiner neuerlichen Heirat zustimmen. Der Politik wird von Hartmann ein wirklicher Wert zugestanden, dem im Rahmen eines Abwägungsprozesses eine höhere Bedeutung als den individuellen Bedürfnissen zukommt.

Bei Chrétien ist das Dilemma hingegen kein wahrhaftiges Dilemma, da seine Laudine nur politische Argumente vorschiebt, um ihre eigenen Wünsche, nämlich Yvain zum Mann zu nehmen, zu rechtfertigen. Das Dilemma wird bei Chrétien als Scheindilemma entlarvt, da sich der Eigenwille seiner Protagonistin mit den politischen Anforderungen, die bei ihm nur zur Verwirklichung egoistischer Zielsetzungen dienen, deckt.

Enites Dilemma entsteht, ähnlich wie jenes der Laudine, durch einen „Normanwendungskonflikt“³¹⁴, in diesem Fall aber durch die Konfrontation mit einer Gefahr. Zwei Mal kreuzen Räubergruppen den Weg des Paares und zwei Mal werden Erec und Enite von dem Burggrafen bedroht, beziehungsweise verfolgt. Dadurch, dass Erec aufgrund seiner ritterlichen Aufmachung, die drohende Gefahr nicht erkennt, obliegt es allein Enites Verantwortung über die notwendigen weiteren Handlungsschritte zu entscheiden.³¹⁵

Durch die Kombination der herannahenden Gefahr und dem auferlegten Schweigegebot gerät Enite in einen Konflikt, da sie einerseits Sprechen, andererseits jedoch Schweigen muss. Enite muss nicht zwischen zwei widerstreitenden Normen entscheiden, sondern in weiterer Folge zwischen zwei zu bewahrenden Menschenleben wählen. Das Dilemma der Protagonistin entsteht durch ihre Annahme, dass entweder ihr eigenes Leben oder das ihres Mannes verloren ist, je nachdem ob sie sich entscheidet zu sprechen oder zu schweigen. Enite muss sich für eine Handlungsoption und damit für ein daraus resultierendes Konsequenz entscheiden. Der Entschluss für eine direkte Tat, oder im Fall des Schweigens für keine Handlung, ist gleichzeitig die Entscheidung für die Rettung eines Lebens.

³¹⁴ Kasten 1980: 29

³¹⁵ In drei Fällen ist der Grund die ritterliche Aufmachung Erecs. Nur bei der ersten Begegnung mit dem Burggrafen erkennt Enite die Absichten des Grafen früher, da er sich ihr anvertraut. Erec ist bei der Unterredung nicht anwesend, da er Enite zur Strafe allein speisen lässt.

Sie muss also in dem Prozess der Entschlussfindung nicht ausschließlich zwischen Schweigen und Sprechen wählen, sondern die daraus folgende Konsequenz der jeweiligen Handlung miteinbeziehen.

Die Dilemmata der Enite entstehen also durch eine Kombination der auftretenden Gegebenheiten: Die drohende Gefahr, das auferlegte Schweigegebot, die Tatsache, dass nur Enite die Gefahr wahrnimmt und die gewissermaßen fälschliche Annahme Enites, dass aus ihrem Schweigen notwendigerweise der Tod Erecs und aus ihrem Sprechen zwangsweise ihr eigener Tod folgt, führen dazu, dass sich Enite in einem Dilemma wiederfindet.

Die dilemmatischen Situationen der Laudine und der Enite ähneln sich in gewisser Weise, da in beiden Fällen zwischen zwei Werten, beziehungsweise Normen abgewogen werden muss und beide Male zwischen zwei unterschiedlichen Handlungsoptionen (Sprechen oder Schweigen und Heirat oder keine Heirat) gewählt werden kann. Sie unterscheiden sich jedoch auch maßgeblich. Während das Dilemma der Laudine überhaupt erst durch die Aussicht auf eine Heirat auftritt, wird das Dilemma der Enite durch ihre Verbundenheit zu ihrem Mann Erec verstärkt, da sie mit aller Kraft das Leben ihres Mannes schützen möchte. Auch die Inhalte der Dilemmata und die Konsequenzen der jeweiligen Handlungen der beiden Protagonistinnen unterscheiden sich. Bei Enite geht es um die Wahl zwischen zwei Leben, bei Hartmanns Laudine um die Wahl zwischen persönlichen und politischen Hintergründen. Während sich Enite für die Rettung ihres Mannes entscheidet und damit ihr eigenes Leben zu opfern bereit ist, fällt Laudines Wahl auf die Rettung ihres Reiches durch eine neuerliche Heirat.

Ähnlichkeiten zu dem Dilemma der Enite, finden sich im Dilemma **Iweins** in der Harpiniepisode. Iwein muss sich ebenfalls zwischen der Rettung zweier, beziehungsweise auf der einen Seite mehrerer Leben, entscheiden. Das Dilemma hat seinen Ursprung hier eigentlich im Zuspätkommen des Riesen. Durch die Kombination aus einer Vielzahl von Gründen ist jedoch ein Ausweg aus dem Dilemma nicht möglich. Einerseits verhindert die Angst vor dem eigenen Ehrverlust durch das Nichteinhalten eines Versprechens oder das Unterlassen einer Hilfeleistung eine pragmatische Abwägung nach quantitativen Maßstäben. Andererseits ist durch das Wissen einer verwandtschaftlichen Beziehung zwischen dem Burgherrn und Gawein, dem Iwein freundschaftlich verbunden ist, die schwerere Gewichtung des zuerst gegebenen Versprechens aufgehoben und die Verpflichtungen gelangen in ein Gleichgewicht. Iwein befindet sich also in einem absoluten Dilemma, in welchem eine Pflichtenabwägung nach vernunftgeleiteten und zweckrationalen Überlegungen scheitert.

Stellt man den **Daniel** in einen direkten Vergleich zum Iwein, so finden sich bei der Entstehung des Dilemmas durchaus Parallelen. Wie schon im ‚Iwein‘ kommen alle Dilemmata im ‚Daniel‘ durch die Konfrontation des Helden mit zwei sich ausschließenden Handlungsverpflichtungen zustande, im ‚Daniel‘ konkret durch die Kollision von Haupt- und Neben*aventure*. Die Dilemmata treten durch Hilfesuche flehender Bittsteller auf, denen sich Daniel als höfischer Ritter verpflichtet fühlt. Die beiden kämpferischen Aufgaben zwischen denen sich der Held entscheiden muss, sind dabei gleichwertig³¹⁶. Einerseits ist der Kampf für Artus wichtige Bedingung um in der höfisch-ritterlichen Gemeinschaft der Artusritter anerkannt zu werden, andererseits gebietet die ritterliche Vorzüglichkeit des Helden auch eine karitative Leistung, in den vorliegenden Fällen also den Kampf für Unschuldige, die ihn selbst nicht ausfechten können.

Im ‚**Wigalois**‘ ist der Ursprung des Dilemmas die körperliche Gefangenschaft zwischen äußeren Umständen, denen der Held jedoch nicht zufällig begegnet. Der Erzähler weist darauf hin, dass Gott selbst für das Dilemma des Helden verantwortlich ist, wodurch klar wird, dass das Dilemma als Prüfung Gottes gedacht ist.

In der Begegnung mit dem Waldweib Ruel führt das höfische Verhalten des Helden, der sein Schwert nicht gegen eine Unbewaffnete zieht, zu seiner Gefangenschaft und damit zu einem Dilemma. In der Episode mit dem Schwerterrad ist ebenfalls eine gewisse Unachtsamkeit des Helden ausschlaggebend, da er die Zeit vergisst und sich der Nebel hinter ihm wieder zu heben beginnt. Aufgrund der Tatsache, dass jedoch in beiden dilemmatischen Situationen klar gemacht wird, dass es sich hierbei um eine Prüfung Gottes handelt, kann nicht Wigalois selbst für seine Situation verantwortlich gemacht werden und nicht seine eigene Unvollkommenheit anhand dieser Episoden argumentiert werden.

Resümierend lässt sich der Ursprung der Dilemmata in den einzelnen Romanen folgendermaßen zusammenfassen: Im ‚Daniel‘ und im ‚Iwein‘ entstehen die Dilemmata durch das zeitgleiche Auftreten gleichwertiger Verpflichtungen. Laudine sieht sich mit unterschiedlichen Werten konfrontiert, während Enite zwischen zwei Handlungsmöglichkeiten und in weiterer Folge zwischen dem Wert ihres eigenen Lebens und des ihres Mannes entscheiden muss. Das Dilemma des Wigalois entsteht

³¹⁶ In der Episode des Fräuleins von dem *Trüben Berge* sind die beiden Kämpfe zwar ebenfalls gleichwertig, aus der Erzählung ergibt sich jedoch notwendigerweise eine kausale Unterordnung, da der Kampf gegen den Riesenwächter nur durch die vorher absolvierte *aventure von dem Trüben Berge* gewonnen werden kann. Dass beide Kämpfe jedoch in ihrer Wichtigkeit gleichbedeutend sind und Daniel bei seinen Überlegungen diese notwendige Kausalität nicht miteinbezieht, lässt ihn in das Dilemma geraten. Eine pragmatische Entscheidung (zuerst Kampf gegen Juran, um anschließend im Kampf gegen den Riesen überhaupt eine Chance zu haben) würde das Dilemma schon nach einer kurzen Überlegung beenden.

letztendlich durch eine tatsächliche körperliche Gefangenschaft, die jedoch nicht von ihm selbst, sondern von Gott verursacht wird.

8.3. Überwindung der Dilemmata und Zweck der Darstellung

Der letzte Vergleichsaspekt bezieht sich einerseits auf die Darstellung der Überwindung des Dilemmas, andererseits auf das mögliche Ziel, das von den Autoren mit der Thematisierung dieser Situation verfolgt wird.

Betrachtet man zu aller erst Chrétien und Hartmanns **Laudine** so fallen Gemeinsamkeiten, sowie Unterschiede auf. Bei der Überwindung des Dilemmas gibt es kleine Abweichungen. Chrétien lässt seine Laudine die Entscheidung für die Hochzeit aufgrund ihrer Neugier auf den neuen Mann und aufgrund ihres wankenden Gemüts treffen. Hartmann hingegen lässt seine Heldin eine Güterabwägung vornehmen, in welcher der Politik eine tatsächliche Bedeutung zugestanden wird und diese über den individuellen Bedürfnissen steht. Da es sich bei Chrétien eher um ein Scheindilemma handelt, muss der Ausgang aus diesem auch nicht zweckrational begründet und argumentiert werden. Bei Hartmann hingegen werden die unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten gegeneinander abgewogen und anschließend eine Entscheidung getroffen.

Sowohl bei Chrétien, als auch bei Hartmann dienen die Dilemmata dazu die Figur der Laudine zu charakterisieren und die Beziehung der beiden Protagonisten zu definieren. Hier lassen sich jedoch ebenfalls Differenzen ausmachen. Bei Chrétien wird die Protagonistin als amoralisch dargestellt. Sie missbraucht die politische Argumentation um ihre individuellen Wünsche zu rechtfertigen und hat, dem weiblichen Charakter entsprechend, ein wankendes Gemüt, weshalb von Anfang an klar ist, dass sie ihre Abneigung gegenüber einer neuerlichen Heirat überdenken und sich anders entscheiden wird. Hartmann hingegen zeigt seine Figur in dieser Situation weitaus positiver. Die Trauer zu ihrem Mann und der Wunsch Laudines ihm treu zu bleiben, sind bei Hartmann aufrichtige und ehrliche Gefühle und werden nur durch das höher stehende Gut der Politik unterlaufen, nicht jedoch auf Grund egoistischer Zielsetzungen Laudines.

Neben der Charakterisierung der Protagonistin, dienen die Dilemmata auch in beiden Romanen dazu die Beziehung zwischen Iwein und Laudine zu definieren. Während Iwein in Liebe entbrennt, spielen bei Hartmanns Laudine vorwiegend rationale Gründe bei dem Entschluss zur Heirat eine Rolle. Es wird also klar gemacht, dass es sich

weniger um eine Liebesbeziehung handelt³¹⁷, sondern, dass überwiegend eigennützige, beziehungsweise politische Faktoren Laudines Entscheidung bestimmen.

Bei Hartmann spielt zusätzlich die Thematisierung der Güterabwägung in der Situation des Dilemmas eine wesentliche Rolle und kann als Zweck der Darstellung des Dilemmas gesehen werden. Er greift als einer der ersten Autoren das philosophische Problem der Güterabwägung auf und benutzt es bei der Darstellung der Laudinepisode als Möglichkeit das Dilemma zwischen zwei gegensätzlichen Werten durch die Bestimmung des höheren Guts zu überwinden.

Strickers **Danise**, welche als drittes Vergleichsobjekt im Witwendilemma herangezogen wurde, muss sich zwar nicht aus einem Dilemma befreien, da dieses hier vollständig geleugnet wird, die Darstellung dieses nicht vorhandenen Dilemmas verfolgt jedoch ebenfalls ein Ziel. Der Stricker hat damit die Möglichkeit die Politik als jegliche individuelle Bedürfnisse auslöschenden Wert zu zeigen, der über allem steht und keine Rücksicht auf das Individuum nimmt.

Im Fall der **Enite** wird das Dilemma, wie schon bei Laudine, durch eine Güterabwägung der Protagonistin überwunden. Enite wägt zwischen ihrem eigenen Leben und dem Leben ihres Mannes ab und findet zahlreiche Gründe dafür, dass das Leben Erecs das bedeutendere und damit das rettenswertere Leben ist. Enite reflektiert jedes Mal erneut über ihre Situation und kommt in allen vier Zwangslagen zur gleichen, rational begründeten und sorgfältig argumentierten Entscheidung das Leben Erecs zu retten.

Die Darstellung ihres Dilemmas dient hier der Verdeutlichung ihres vorbildlichen Charakters und ihrer Treue gegenüber ihrem Mann. Das Dilemma entsteht durch das Schweigegebot, welches ihr Erec auferlegt hatte und Enites festem Willen dieses Gebot auf der einen Seite einzuhalten und der nahenden Bedrohung auf der anderen Seite. Der starke Wille Enites am Schweigen festzuhalten kann auf zwei Gründe zurückgeführt werden: Einerseits ist Enite gewillt jegliches Gebot ihres Mannes aufgrund ihrer Treue zu ihm einzuhalten, andererseits sind egoistische Gründe ausschlaggebend, da sie bei einem Bruch des auferlegten Gebots ihr eigenes Leben bedroht sieht.

Im zweiten Handlungszyklus des ‚Erec‘, der durch die Krise des Paares eingeleitet wird, geht es um die Rechtfertigung der Ehe vor der Gesellschaft, welche mit dem

³¹⁷ Obwohl natürlich Liebe auf der Seite Laudines nicht völlig ausgeschlossen ist, soll darauf in der Analyse nicht weiter eingegangen werden. Im Zusammenhang mit dem Dilemma erscheint vor allem die Fokussierung auf politische Faktoren bei der Entscheidungsfindung wesentlich. Nur bei Hartmann wird dezidiert auf das Auftreten der Gottheit Minne verwiesen. Zur Beziehung zwischen Iwein und Laudine vgl. beispielsweise Corneau, Störmer 1985: 205-208

Ausritt des Paares eingeleitet wird. Auch Enite ist dieser Bewährung ausgesetzt und muss wie Erec dem *gemach* entsagen und sich zur *arbeit* bekennen.³¹⁸ Die Prüfung Enites (*ez was durch versuochen getân / ob sie im wære ein rehtez wîp* V. 6781f) erfolgt durch das auferlegte Schweigegebot. Der Bruch des Gebots, welcher sich als Ausweg aus dem Dilemma herausstellt, wird jedoch nicht als Verfehlen der Prüfung gewertet. Vielmehr wird die Treue und Demut ihrem Mann gegenüber, welche dadurch erkennbar werden, dass sie das Leben ihres Mannes über ihr eigenes stellt und bereit ist sich für ihn zu opfern, in der Situation des Dilemmas verdeutlicht. Zusätzlich hilft Enite Erec durch den Bruch des Schweigegebots seinen ritterlichen Pflichten - die er schließlich zuvor wegen ihr vernachlässigt hatte - nachzukommen, indem er durch ihre Warnung früh genug auf die Gefahren aufmerksam gemacht wird und gegen sie antreten kann. Dadurch, dass Enite somit einen Beitrag zur ritterlichen *arbeit* leistet, übernimmt sie selbst eine wichtige Rolle bei der Überwindung der Krise des Paares. Verlässt man die Figurenebene bei der Interpretation, so lässt sich die Abwägung Enites auch als allgemeiner Diskurs über die Bedeutung der Geschlechter werten. Enite entscheidet sich für das Leben Erecs, da dieses nicht nur aufgrund seiner individuellen Fähigkeiten lebenswerter und wichtiger ist, sondern auch aufgrund der einfachen Tatsache, dass Erec ein Mann ist. Hartmann stellt also in dem Dilemma auch die Überlegenheit und höhere Bedeutung des Mannes gegenüber der Frau dar. Betrachtet man nun den Ausgang des Dilemmas im ‚Iwein‘, so zeigt sich hier die Unmöglichkeit einer Güterabwägung. Iwein verharrt im Nichtstun und Hartmann sieht sich gezwungen in die Erzählung einzugreifen und den Zufall über das Dilemma entscheiden zu lassen. Es wird also nicht durch einen Verdienst des Helden gelöst, sondern durch einen Eingriff des Erzählers, der kurzerhand darauf hinweist, dass der Riese plötzlich doch rechtzeitig erscheint, sodass eine chronologische Handlungsabfolge möglich ist. Iwein wird in dieser Situation also im Gegensatz zu Laudine oder Enite als sehr viel schwächere Person dargestellt, da er nicht in der Lage ist eine Entscheidung zu treffen, sondern vielmehr festgefahren ist und das Publikum damit rechnen muss, dass er wieder in den Wahnsinn verfällt. Die Lösung des Dilemmas erscheint hier wenig befriedigend, gibt dem Autor jedoch die Möglichkeit das höfische Ritterdasein zu problematisieren und auf dessen Fehlerhaftigkeit hinzuweisen. Aufgrund Iweins Angst um seine *êre*, die freundschaftliche Verbindung zu Gawein und das Versprechen, das der Held Lunete gegeben hat, ist eine Güterabwägung gescheitert, da beide Verpflichtungen in ein Gleichgewicht gelangt sind. Hartmann scheint hier in der Darstellung des

³¹⁸ vgl. dazu Ruh 1977: 128f

Abwägungsprozesses weniger eine Lösung herbeiführen zu wollen, sondern viel mehr einen Einblick in „die Bewußtseinslage des Protagonisten“³¹⁹ geben zu wollen. Andererseits wird hier dadurch, dass der Ritter nicht selbst in der Lage ist, das Dilemma zu beenden indem er eine Entscheidung trifft, auch auf seine noch nicht abgeschlossene Entwicklung hingewiesen. Iwein steht hier wieder im Verdacht in den Wahnsinn zu verfallen und die Tatsache, dass er nicht in der Lage ist die Situation mit seinen eigenen Fähigkeiten zu lösen, lässt darauf schließen, dass Iwein noch nicht am Ziel seines zweiten *âventiure*-Wegs und damit wieder hundertprozentig in die Gesellschaft integriert ist.

Vergleicht man dagegen Strickers **‚Daniel‘** so gelingt hier dem Helden der Weg aus dem Dilemma durch zweckrationale Entscheidungen. Die Handlungsverpflichtung steht als höchstes Gut über allem und der konkrete Entschluss für eine Aufgabe ist schließlich nur mehr zweitrangig³²⁰. Daniel reflektiert vernunftorientiert über seine Lage und wird als kluger Held gezeigt, der fähig ist auch in einer dilemmatischen Zwangslage eine Entscheidung zu treffen.

Sowohl im ‚Iwein‘, als auch im ‚Daniel‘ spielt die *êre* des Helden im Entscheidungsfindungsprozess eine wichtige Rolle und trägt dazu bei, dass der Ausgang aus dem Dilemma erschwert wird. Die Angst um den Ehrverlust lähmt beide Helden. Daniel jedoch kann sie aus dieser Handlungsunfähigkeit befreien, während Iwein im Nichtstun verharrt und nur durch einen Zufall aus seiner Lage gerettet wird. Während bei Iwein die Abwägung scheitert, kommt Daniel jedes Mal aufs Neue zu einer Entscheidung, die auch die weitere Handlung wesentlich bestimmt.

Im ‚Daniel‘ dient die Darstellung des Dilemmas zur Verdeutlichung der Idealität des Helden, der auch in scheinbar aussichtslosen Zwangslagen nicht im unhöfischen Stillstand verharrt, sondern zielorientiert handelt und zweckgebundene Entscheidungen trifft.

Ganz anders funktioniert die Überwindung des Dilemmas im **‚Wigalois‘** und auch die Darstellungsziele unterscheiden sich maßgeblich von den anderen Dilemmata. Im ‚Wigalois‘ dienen die dilemmatischen Situationen dazu, neben seinen sittlich-moralischen und kämpferischen Tugenden³²¹ auch seine Idealität bezüglich seiner

³¹⁹ Sosna 2003: 140

³²⁰ Natürlich ist diese Zweitrangigkeit nur in Bezug auf Daniels Argumentation zu sehen, da er die notwendige kausale Unterordnung der Kämpfe nicht in seine Überlegungen einbezieht.

³²¹ Carola Gottzmann (1986: 305) verdeutlicht, dass Wigalois neben den allgemeinen Tugenden auch die christlichen Tugenden erst erwerben muss: „Moralische Werte, wie etwa die seit der Antike gültigen vier Kardinaltugenden, *fortitudo*, *prudentia*, *temperantia* und *iustitia*, müssen erst durch *âventiure* erlebt und bewiesen werden. Der Beweis dieser Tugenden durch die Konfrontation mit dem genauen Gegenteil zieht aber den Erweis anderer Tugenden nach sich, der deutlich macht, daß Wigalois gerade in dem rein christlichen Bereich, der für die spätere Handlung entscheidend sein wird, einen Lernprozeß

christlich-religiösen Ausrichtung darzustellen. In dem zweiten Zyklus, in dem die Dilemmata zum Einsatz kommen, setzt die Ordnung des Glaubens ein. Schon Carola Gottzmann hatte auf die Bedeutung des Glaubens für die zweite Handlungssequenz hingewiesen: „Der Glaube, der die Handlung ontisch und ethisch leitet, ermöglicht Wigalois die Realisierung seiner Bestimmung“³²² und die „Hilfe, die Wigalois durch seinen Glauben jeweils zuteil wird, offenbart sowohl die Allmacht Gottes als auch das Auserwähltsein des tugendreichen Helden.“³²³

Auch durch das Dilemma werden die göttliche Ordnung und die Unterwerfung des Helden unter diese Ordnung bestätigt. Die Gebete und das Vertrauen in Gott ermöglichen Wigalois nicht nur die Realisierung seiner Bestimmung, nämlich das Reich Korntin von dem Usurpator Roaz zu befreien, sondern sind auch ausschlaggebend für die Überwindung des Dilemmas. Im Gegensatz zu den anderen Dilemmata muss sich Wigalois nicht entscheiden, da jede seiner Handlungen den gleichen Effekt hätte, nämlich seinen eigenen Tod. Das ideale Verhalten in dieser Situation ist bei Wigalois nicht das Treffen einer Entscheidung oder das Abwägen unterschiedlicher Handlungsmöglichkeiten, sondern die Erkenntnis der menschlichen Begrenztheit und seiner Abhängigkeit von einer höheren Macht.

Wigalois Glaube an die Allmacht und Gnade des Herrn sind Garanten für die Hilfe Gottes, welcher ihn durch die von ihm hervorgerufenen Dilemmata einer Prüfung unterzieht und nach dem von Wigalois erbrachten Beweis seiner Gottesehrfurcht auch wieder aus diesen befreit. Im ‚Wigalois‘ findet sich auch nicht das klassische Abwägen, Schwanken und Hin- und Herüberlegen wie beispielsweise im ‚Iwein‘ oder im ‚Daniel‘. Wigalois bleibt statisch und wird in Situationen der Immobilität gezeigt. Die Entscheidung für das Gebet erfolgt nicht erst nach langen Überlegungen, sondern wird vom Helden hier reflexionslos angewandt. Zusammengefasst sind die Ziele der Darstellung des Dilemmas die Prüfung von Wigalois’ Gottesvertrauen und seiner Demut gegenüber einer göttlichen Ordnung, die Darstellung der Idealität des Helden auf religiöser Ebene und die Legitimierung zum Herrscher über das christliche Reich Korntin. Die Überwindung der dilemmatischen Situationen erfolgt durch seinen Glauben, sein Gottvertrauen, die Unterwerfung unter den Willen Gottes, welche sich alle im Gebet des Helden widerspiegeln.

durchzumachen hat. Wigalois muß *misericordia* (erbernde), *caritas* und *constantia* (*virmitas*, *stæte*), die ihm in den *âventiuren* ex negativo vor Augen geführt wurden, erfahren, damit er sie von nun an beherzigt.“

³²² Gottzmann 1986: 313

³²³ ebd.: 318

In allen behandelten Dilemmata ist ein wesentlicher Zweck die Darstellung von Individualität, beziehungsweise die Charakterzeichnung der Figuren und die Thematisierung innerer Reflexionsprozesse. Alle Figuren, unabhängig davon ob sie Entscheidungen treffen oder nicht, reflektieren über die Zwangslage, in der sie sich befinden und erkennen diese auch als solche an. In den unterschiedlichen Situationen haben die Autoren die Gelegenheit ihre Figuren zu durchleuchten und dem Rezipienten ihr Innenleben zu eröffnen. Dies ist gleichzeitig die wichtigste Gemeinsamkeit aller Dilemmata in den einzelnen Romanen, unterschiedlich ist jedoch in jedem Fall welche Charaktereigenschaften herausgestrichen werden sollen.

Ebenso finden sich vor allem in der Lösung des Dilemmas bedeutende Differenzen. Während Hartmanns Laudine und Enite ihre Entscheidungen aufgrund rationaler Güterabwägungen treffen, entscheidet im ‚Iwein‘ der Zufall. Im ‚Wigalois‘ wiederum gewährleistet das Vertrauen in Gott die Befreiung aus der Zwangslage und im ‚Daniel‘ ermöglicht der Entschluss zur ritterlichen Arbeit allgemein die Loslösung aus dem Dilemma zwischen zwei Handlungsverpflichtungen. Chrétien lässt im Gegensatz zu Hartmann seine Laudine einfach kurzerhand die Meinung wechseln und die Entscheidung für die Heirat fällen.

9. Schlusswort

In der Arbeit konnte gezeigt werden, wie die Autoren die Situation des Dilemmas unterschiedlichen inszenieren und damit unterschiedliche Ziele verfolgen. Abschließend stellt sich die Frage, worin die narratologische Faszination bei der Darstellung des Dilemmas für die Autoren liegt. Weshalb wurden diese Episoden von den Autoren so detailliert ausgestaltet und nicht einfach mit einem kurzen Erzählerkommentar abgetan?

Das Dilemma bietet den Autoren die Möglichkeit ihre Figuren reflektieren und monologisieren zu lassen, wodurch sie ihrem Publikum einen Einblick in das Innere dieser gewähren. Durch den Monolog, der eben durch die Konfrontation mit einer dilemmatischen Zwangslage ausgelöst wird, eröffnet sich eine andere Form der Figurencharakterisierung, als beispielsweise durch einen Erzählerkommentar. Die Figuren können in der Situation des Dilemmas als starke oder schwache Persönlichkeiten, als vorbildlich oder noch unvollkommen, als klug und reflektierend, als egozentrisch und kalkulierend, als gläubig und demütig oder als liebend und treu dargestellt werden. Die Liste der Eigenschaften der handelnden Figuren, die in

dilemmatischen Situationen dargestellt werden können, ließe sich wohl, würde man noch weiter Texte miteinbeziehen, um zahlreiche Aufzählungen erweitern.

Daneben ist vor allem auch die Befreiung aus dem Dilemma in Hinsicht auf die Figurenzeichnung wesentlich. Die Tatsache, ob der Held selbst in der Lage ist das Dilemma zu beenden oder dieses nur von außen durch den Eingriff Gottes, des Zufalls oder einer anderen höheren Macht gelöst werden kann, lassen sich Rückbezüge auf den Charakter der handelnden Person herstellen. Zusätzlich kann die Darstellung des Lösungsweges, der für den Ausgang aus dem Dilemma notwendig ist, auch allgemeine Konzepte des Autors enthalten. Beispiele in den behandelten Texten wären die Anerkennung der Allmacht Gottes, die Darstellung der Güterabwägung als erfolgsgarantierende Möglichkeit einen Zwiespalt zu beenden oder die Bedeutung von politischen Werten auch in persönlichen Beziehungen. Die Situation des Dilemmas und dessen Ausgang gibt den Autoren die Möglichkeit philosophische, moralische, religiöse oder soziale Themen aufzugreifen und innerhalb der Erzählung zu thematisieren. Gerade durch die Beschaffenheit des Dilemmas, in welchem immer zwei Optionen vorhanden sind³²⁴, können zwei unterschiedliche Positionen einander gegenüber gestellt und kontrastierend abgehandelt werden. Die Autoren bilden in den Episoden stets Kontrastpaare, deren Bedeutungen gegeneinander abgewogen werden: Politik gegen persönliche Gefühle, Freundschaftsbindung gegen gegebenes Versprechen, Pflicht zur Hilfeleistung gegen Verpflichtung gegenüber Artus, Opferung des eigenen Lebens gegen Opferung des Partners.

Die Reflexionen der Figuren im Rahmen der Dilemmata ermöglichen dem Autor das Für und Wider der unterschiedlichen Positionen durch ein ständiges Abwiegen und Hin- und Herüberlegen seiner Protagonisten darzustellen und schließlich einer Position den Vorzug zu geben³²⁵.

Neben den genannten Möglichkeiten eröffnet das Dilemma auch auf der Handlungsebene neue Optionen. Das Dilemma entpuppt sich als ausgesprochen effizientes Mittel zur Spannungserzeugung. Die Ungewissheit über den Ausgang aus der Notlage, sei es nun eine rein äußerliche Gefangenschaft oder ein innerer Zwiespalt

³²⁴ Auch der ‚Wigalois‘ in dem eine andere Form des Dilemmas dargestellt wird, ist hierbei nicht ausgeschlossen. Denn auch wenn es bei ihm nicht um die Abwägung zweier Handlungsmöglichkeiten geht, so sieht er sich dennoch zwischen zwei tödlichen Gefahren gefangen. Die zweite Position neben dem Gottvertrauen, die zwar nicht explizit genannt wird jedoch automatisch angenommen werden kann, ist eben jene des Misstrauen und der Überschätzung der eigenen menschlichen Möglichkeiten. Wirnt plädiert hier für das Vertrauen in Gott und damit automatisch gegen das Festhalten an dem Irrglauben, dass der Held hier selbst in der Lage ist das Dilemma zu beenden.

³²⁵ Einzige Ausnahme bildet hier die Harpinepisode in Hartmanns ‚Iwein‘, in dem eben keine Entscheidung getroffen wird. Dadurch macht Hartmann jedoch deutlich, dass keiner Hilfeleistung der Vorrang zu geben ist, sondern beide gleichermaßen Iweins Pflichten unterliegen.

der Figur, erzeugt beim Publikum eine Spannung in Hinsicht auf den letztlich gewählten Lösungsweg.

Die Situation des Dilemmas ist im Artusroman vielseitig einsetzbar. Es kann an unterschiedlichen Stellen in den Erzählungen auftreten, die Figuren haben jeweils andere Möglichkeiten mit diesem umzugehen und durch die dargestellten Lösungswege können von Seiten des Autors Aussagen zu verschiedenen Problematiken indirekt getroffen werden. Dadurch ergibt sich auch für weitere Forschungsarbeiten ein großes Spektrum an Möglichkeiten, wie mit dem Thema umgegangen und welche Texte zur Analyse herangezogen werden können.

10. Literaturverzeichnis

10.1. Primärliteratur

Christian von Troyes: Des Löwenritter (Yvain). Hrsg. v. Wendelin Foerster. Halle: Max Niemeyer 1887.

Chrestien de Troyes: Yvain. Übersetzt und eingeleitet v. Ilse Nolting-Hauff. München: Eidos Verlag 1962.

Harmann von Aue: Erec. Hrsg. v. Manfred Günter Scholz, übersetzt v. Susanne Held. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassikerverlag 2004.

Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. hrsg., übersetzt und kommentiert v. Volker Mertens. Stuttgart: Reclam 2008.

Hartmann von Aue: Iwein. Text und Übersetzung. Hrsg. v. G.F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff, 4. überarb. Aufl. Übersetzung und Nachwort von Thomas Cramer. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2001.

Hartmann von Aue: Gregorius, Der arme Heinrich, Iwein. Hrsg. u. übersetzt v. Volker Mertens. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 2004.

Stricker, der: Daniel von dem Blühenden Tal. hrsg. v. Michael Resler. Tübingen: Max Niemeyer 1983.

Stricker, der: Daniel von dem blühenden Tal. Aus dem Mhd. Übertragen, mit Einführung und Anmerkungen versehen von Helmut Birkhan. Kettwig: Phaidon 1992.

Wirnt von Grafenberg: Wigalois. Text der Ausgabe von J.M.N. Kapteyn. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen v. Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2005.

10.2. Sekundärliteratur

Althoff, Gerd: Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters. In: Frühmittelalterliche Studien Bd. 31. Berlin, New York: De Gruyter 1997, S. 370-389.

Archangelski, L.M: Das Gewissen (1965). In: Jürgen Blühdorn (Hrsg.): Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 441-460.

Bauer, Ruth: Studien zum Wigalois des Wirnt von Gravenberc. Berlin: Verlag Dr. Emil Ebering 1936.

Bindschedler, Maria: Guot und Güete bei Hartmann von Aue. In: S. Gutenbrunner, H. Moser, W. Rehm und H. Rupp (Hrsg.): Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1963, S. 352-365.

Borck, Karl Heinz: Über Ehre, Artuskritik und Dankbarkeit in Hartmanns *Iwein*. In: August Obermayer (Hrsg.): Die Ehre als literarisches Motiv. Dunedin: Department of German, University of Otago 1986, S.1-18.

Boor de, Helmut: Der Daniel des Stricker und der Garel des Pleier. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Bd. 79. Tübingen: Max Niemeyer 1957, S. 67-84.

Boor, Helmut de: Hövescheit. Haltung und Stil höfischer Existenz. In: Günter Eifler (Hrsg.): Ritterliches Tugendsystem. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, S. 377-400.

Brogsitter, Karl Otto: Artusepik. Stuttgart: J.B. Metzler und Carl Ernst Poeschel 1965.

Bumke, Joachim: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2004.

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. 12. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2008.

Bussmann, Britta: *Dô sprach die edel künegîn...* Sprache, Identität und Rang in Hartmanns ‚Erec‘. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur. Bd. 134. Stuttgart: Hirzel 2005, S. 1-29.

Carne, Eva-Maria: Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen. Marburg: N.G. Elwert 1970.

Cormeau, Christoph: >Wigalois< und >Diu Crône<. Zwei Kapitel zur Gattungsgeschichte des nachklassischen Aventiureromans. München und Zürich: Artemis 1977.

Cormeau, Christoph: Zur Gattungsentwicklung des Artusromans nach Wolframs *Parzival*. In: Karl Heinz Göller (Hrsg.): Spätmittelalterliche Artusliteratur. Ein Symposium der neusprachlichen Philologien auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft Bonn, 25.-29. September 1982. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1984, S. 119-131.

Cormeau, Christoph und Wilhelm Störmer: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. München: C.H. Beck 1985.

Cramer, Thomas: *Sælede* und *êre* in Hartmanns Iwein. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte Bd. 60. Heidelberg: Carl Winter 1966, S. 30-47.

Emmel, Hildegard: Das Verhältnis von *êre* und *triuwe* im Nibelungenlied und bei Hartmann und Wolfram. Frankfurt a. M.: Moritz Diesterweg 1936.

Fischer, Hubertus: Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns >Iwein<. Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos. München: Wilhelm Fink Verlag 1983.

Fischer, R.W.: Hartmann's *Armer Heinrich*: The Classical Mediaeval Dilemma of Ere. In: August Obermayer (Hrsg.): Die Ehre als literarisches Motiv. Dunedin: Department of German, University of Otago 1986, S.19-37.

Fromm, Michael: Doppelweg. In: Ingeborg Glier u.a. (Hrsg.): Werk – Typ – Situation. Studien zu poetologischen Bedingungen in der älteren deutschen Literatur. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung u. Carl Ernst Poeschel 1969, S. 64-79.

Fuchs, Stephan: Hybride Helden: Gwigalois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert. Heidelberg: Carl Winter 1997.

Fuchs-Jolie, Stephan: ‚Bel Inconnu‘, ‚Wigalois‘ und ‚Chevalier du Papegau‘. In: René Pérennec und Nils Borgmann (Hrsg.): *Germania litteraria mediaevalis Francigena*. Berlin, New York: de Gruyter 2010, S. 221-248.

Gerhards, Gisela: Das Bild der Witwe in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität 1962.

Gerok-Reiter, Annette: Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters. In: Jan. A. Aertsen und Andreas Speer (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1996, S. 748-765.

Gerok-Reiter, Annette: Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik. Tübingen: Narr Francke Attempto 2006.

Gerok-Reiter, Annette: Waldweib, Wirnt und Wigalois. Die Inklusion von Didaxe und Fiktion im parataktischen Erzählen. In: Henrike Lähnemann und Sandra Linden (Hrsg.): *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin, New York: De Gruyter 2009, S. 155-172.

Gottzmann, Carola L.: Wirnts von Gravenberg 'Wigalois'. Zur Klassifizierung sogenannter epigonaler Artusdichtung. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* Bd. 14. Amsterdam: Editions Rodopi 1979, S. 87-136.

Gottzmann, Carola L.: Deutsche Artusdichtung Bd. 1. Rittertum, Minne, Ehe und Herrschertum. Die Artusepik der hochhöfischen Zeit. Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang 1986.

Gottzmann, Carola L.: Artusdichtung. Stuttgart: Metzler 1989.

Gottzmann, Carola L.: Gemeinschafts- und Individualstruktur in der Artusdichtung. Interpretation und Typologie. Berlin: Weidler 2009.

Gröber, Gustav: Grundriss der romanischen Philologie. Strassburg: Trübner 1902.

Grubmüller, Klaus: Artusroman und Heilsbringerethos. Zum >Wigalois< des Wirnt von Gravenberg. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 107. Tübingen: Max Niemeyer 1985, S. 218-239.

Haug, Walter: Die Symbolstruktur des höfischen Epos und ihre Auflösung bei Wolfram von Eschenbach. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Bd. 45 Stuttgart: J.B. Metzler 1971, 668-705.

Haug, Walter: Paradigmatische Poesie. Der spätere deutsche Artusroman auf dem Weg zu einer ‚nachklassischen‘ Ästhetik. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Bd. 54. Stuttgart: J.B. Metzler 1980, S. 204-231.

Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985.

Heinzele, Joachim: Über den Aufbau des Wigalois. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte Bd. 67. Heidelberg: Carl Winter 1973, S. 261-271.

Henderson, Ingeborg: Die Frauendarstellung im nachklassischen Roman des Mittelalters. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik Bd. 14. Amsterdam: Editions Rodopi 1979, S. 137-148.

Honemann, Volker: Daniel monologisiert, der Riese berichtet, drei Damen erzählen. Aspekte der Figurenrede „Daniel von dem Blühenden Tal“ des Strickers. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. v. Harald Haferland und Michael Mecklenburg. München: Fink 1996, S. 221-232.

Hoye, William J.: Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin. In: Jan. A. Aertsen und Andreas Speer (Hrsg.): Individuum und Individualität im Mittelalter. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1996, S. 419-435.

Kaiser, Gert: ‚Iwein‘ oder ‚Laudine‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. 99. Berlin: Erich Schmidt 1980, S. 20-28.

Kartschoke, Dieter: Der epische Held auf dem Weg zu seinem Gewissen. In: Thomas Cramer (Hrsg.): Wege in die Neuzeit. München: Wilhelm Fink 1988, S.149-197.

Kartschoke, Dieter: Ich-Darstellung in der volkssprachigen Literatur. In: Richard van Dülmen (Hrsg.): Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001, S. 61-78.

Kasten, Ingrid: *geteilte spil* und Reinmars Dilemma MF 165,37. Zum Einfluß des altprovenzalischen dilemmatischen Streitgedichts auf die mittelhochdeutsche Literatur. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte Bd. 74. Heidelberg: Carl Winter 1980, S. 16-54.

Keller - Carbondale, Thomas L.: Iwein and the Lion. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik Bd. 15. Amsterdam: Editions Rodopi 1980, S.59-75.

Kern, Peter: Rezeption und Genese des Artusromans. Überlegungen zu Strickers ‚Daniel vom blühenden Tal‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 93 Sonderheft ‚Spätmittelalterliche Epik‘. Berlin: Erich Schmidt 1974, S. 18-42.

Kern, Peter: Die Auseinandersetzungen mit der Gattungstradition im *Wigalois* Wirnts von Grafenberg. In: Friedrich Wolfzettel (Hrsg.): Artusroman und Intertextualität. Beiträge der Deutschen Sektionstagung der Internationalen Artusgesellschaft vom 16. bis 19. November 1989 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.) Giessen: Wilhelm Schmitz 1990, S. 73-83.

Köhler, Erich: Trobadorlyrik und höfischer Roman. Aufsätze zur französischen und provenzalischen Literatur des Mittelalters. Berlin: Rütten & Loening 1962.

Köhler, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung. 3., erg. Aufl.. Tübingen: Max Niemeyer 2002.

Kümmel, Friedrich: Zum Problem des Gewissens. (1969) In: Jürgen Blühdorn (Hrsg.): Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 441-460.

Kuttner, Stephan: Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1935.

Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 2. Aufl. München: Max Hueber 1973.

Lewis, Gertrud Jaron: Das Tier und seine dichterische Funktion in Erec, Iwein, Parzval und Tristan. Bern, Frankfurt a. M.: Herbert Lang 1974.

Maurer, Friedrich: Zum ritterlichen „Tugendsystem“. (1950) In: Günter Eifler (Hrsg.): Ritterliches Tugendsystem. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, S. 194-198.

Maurer, Friedrich: Tugend und Ehre. (1951) In: Günter Eifler (Hrsg.): Ritterliches Tugendsystem. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, S. 238-252.

Maurer, Friedrich: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte besonders in den großen Epen der staufischen Zeit. Zweite Auflage. Bern: A. Francke AG Verlag 1961.

Mertens, Volker: Laudine. Soziale Problematik im *Iwein* Hartmanns von Aue. Berlin: Erich Schmidt 1978.

Mertens, Volker: „gewisse lère“: Zum Verhältnis von Fiktion und Didaxe im späten deutschen Artusroman. In: Friedrich Wolfzettel (Hrsg.): Artusroman und Intertextualität. Beiträge der Deutschen Sektionstagung der Internationalen Artusgesellschaft vom 16. bis 19. November 1989 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.) Giessen: Wilhelm Schmitz 1990, S. 85-106.

Mertens, Volker: Der deutsche Artusroman. Stuttgart: Reclam 2007.

Miedema, Nine: Gedankenrede und Rationalität in der mittelhochdeutschen Epik. In: Klaus Ridder (Hrsg.): Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Blaubeurer Kolloquium 2006. Berlin: Schmidt 2008, S. 119-160.

Mitgau, Wolfgang: Nachahmung und Selbstständigkeit im ‚Wigalois‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 83. Berlin: Erich Schmidt 1963; S. 321-337.

Moelleken, Wolfgang W.: Minne und Ehe in Strickers ‚Daniel von dem blühenden Tal‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 93 Sonderheft ‚Spätmittelalterliche Epik‘. Berlin: Erich Schmidt 1974, S.42-50.

Nolte, Theodor: Der Begriff und das Motiv des Freundes in der Geschichte der deutschen Sprache und älteren Literatur. In: Frühmittelalterliche Studien Bd. 24, Berlin, New York: de Gruyter 1990, S. 126-144.

Otero Villena, Almudena: Zeitauffassung und Figurenidentität im ‚Daniel von dem Blühenden Tal‘ und ‚Gauriel von Muntabel‘. Göttingen: V&R unipress 2007.

Peetz, Helmut: Der Monolog bei Hartmann von Aue. Mit einem Anhang: Der Monolog bei Ulrich von Zatzikhoven und Wirnt von Gravenher. Greifswald: Hans Adler 1911.

Pingel, Regina: Ritterliche Werte zwischen Tradition und Transformation. Zur veränderten Konzeption von Artusheld und Artushof in Strickers *Daniel von dem Blühenden Tal*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1994.

Ragotzky, Hedda: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in den Texten des Strickers. Tübingen: Max Niemeyer 1981.

Reisel, Johanna: Zeitgeschichtliche und theologisch-scholastische Aspekte im >>*Daniel von dem blühenden Tal*<< des Stricker. Göppingen: Kümmerle 1986.

Rieger, Dietmar: “Il est a moi et je a lui“. Yvains Löwe – Ein Zeichen und seine Deutung. In: Xenja von Ertzdorff (Hrsg.): Die Romane von dem Ritter mit dem Löwen. Amsterdam, Atlanta: Rodopi B.V 1994, S. 245-285.

Roßnagel, Frank: Die deutsche Artusepik im Wandel. Die Entwicklung von Hartmann von Aue bis zum Pleier. Stuttgart: Helfant-Edition 1996.

Ruberg, Uwe: Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters. Mit kommentierter Erstedition spätmittelalterlicher Lehrtexte über das Schweigen. München: Wilhelm Fink 1978.

Ruh, Kurt: Zur Interpretation von Hartmanns *Iwein*. In: Werner Kohlschmidt u. Paul Zinsli (Hrsg.): *Philologia Deutsch. Festschrift zum 70. Geburtstag von Walter Henzen*. Bern: A. Francke 1965, S. 39-51.

Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Erster Teil: Von den Anfängen bis Hartmann von Aue*. 2. Aufl. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1977.

Sacker, Hugh: An Interpretation of Hartmann's *Iwein*. In: *The Germanic Review*. Volume 36, Columbia University Press 1961, S. 5-26.

Schiewer, Hans-Jochen: Prädestination und Fiktionalität in Wirnts >Wigalois<. In: Volker Mertens und Friedrich Wolfzettel (Hrsg.): *Fiktionalität im Artusroman*. Dritte Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft in Berlin vom 13.-15. Februar 1992. Tübingen: Max Niemeyer 1993, S. 146-159.

Schmidt, Eberhard: *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1995.

Schreiner, Klaus: >Nudis Pedibus< Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual. In: Gerd Althoff (Hrsg.): *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*. Stuttgart: Jan Thorbecke 2001, S. 53-124.

Schulze, Ursula: *âmis unde man*. Die zentrale Problematik in Hartmanns >Erec<. In: *Beiträge zur Deutschen Geschichte und Literatur* Bd. 105. Max Niemeyer Verlag 1983, S. 14-47.

Schusky, Renate: Lunete – eine ‚kupplerische Dienerin‘? In: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*. Bd. 71. Heidelberg: Carl Winter 1977, S. 18-46.

Seelbach, Sabine: Kontingenz. Zur produktiven Aufnahme literarischer Erfahrung im 'Wigalois' Wirnts von Grafenberg. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 136, 2007, S. 162-177.

Sosna, Anette: *Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: Erec, Iwein, Parzival, Tristan*. Stuttgart: S. Hirzel 2003.

Stelzenberger, Johannes: Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1963.

Stoker, H.G: Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien. Bonn: Friedrich Cohen 1925.

Störmer-Caysa, Uta: Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1998.

Voss, Rudolf: Der hilfreiche Held – zur ethischen Paradikmatik in der höfischen Epik. In: Trude Ehlert (Hrsg.): Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für Xenia Ertzdorff zum 65. Geburtstag. Göppingen: Kümmerle 1998, S. 21-39.

Wandhoff, Haiko: âventiure als Nachricht für Augen und Ohren. Zu Hartmanns von Aue ‚Erec‘ und ‚Iwein‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. 113. 1994, S. 1-22.

Walker, Emil: Der Monolog im höfischen Epos. Stil und literaturgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart: W. Kohlhammer 1928.

Welzel, Hans: Vom irrenden Gewissen. Eine rechtsphilosophische Studie. (1949) In: Jürgen Blühdorn (Hrsg.): Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 384-406.

Wiehl, Peter: Die Redeszene als episches Strukturelement in den Erec- und Iwein-Dichtungen Hartmanns von Aue und Chrestiens de Troyes. München: Wilhelm Fink 1974.

Zutt, Herta: Die unhöfische Lunete. In: Trude Ehlert (Hrsg.): Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für Xenia Ertzdorff zum 65. Geburtstag. Göppingen: Kümmerle 1998, S. 103-120.

10.3. Lexika, Wörterbücher und Nachschlagewerke

Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden. 21. neu bearb. Aufl. Leipzig, Mannheim: F.A. Brockhaus 2006.

Deutsches Fremdwörterbuch. Hrsg. v. Hans Schulz u. Otto Basler. 2. Aufl. Berlin, New York: de Gruyter 1999.

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Korrigierter Nachdr. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler 1995.

Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur. 8. verbesserte u. erweiterte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner 2001.

Großes vollständiges Universal-Lexikon. Hrsg. v. Johann Heinrich Zedler (1750). 2. vollständiger photomechanischer Nachdr. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1998.

Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Hrsg. v. Matthias Lexer. 38. unveränderte Aufl. Stuttgart: Hirzel 1992.

Meyers großes Taschenlexikon in 24 Bänden. Hrsg. v. d. Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts. Wien, Zürich: Meyers Lexikonverlag 1981.

11. Abstract

Die Darstellung von dilemmatischen Zwangslagen, in denen der Held und die Heldin in scheinbar aussichtslose Situationen geraten, ist ein wesentlicher Bestandteil der höfischen Artusromane des 12. und 13. Jahrhunderts. Die Autoren stellen ihre Figuren dabei in Verstrickungen zwischen zwei gleichberechtigten höfischen Pflichten, zwischen einander ausschließenden Wertvorstellungen oder zwischen unterschiedlichen Gefahrensituationen dar. Das Dilemma ist nicht nur ein spannendes Erzählmittel, sondern ermöglicht auch den Autoren philosophische, religiöse oder gesellschaftskritische Überlegungen in ihre Romane einzubinden.

Im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit ‚Das Dilemma im Artusroman‘ werden im ‚Yvain‘ (Chrétien de Troyes), im ‚Erec‘ (Hartmann von Aue), im ‚Iwein‘ (Hartmann von Aue), im ‚Daniel‘ (Der Stricker) und im ‚Wigalois‘ (Wirnt von Grafenberg) dilemmatische Zwangslagen ausgemacht und einzeln analysiert. Dabei wird auf die Entstehung der Dilemmata, auf die Ansiedelung der Situationen im gesamten Handlungsverlauf der Erzählung, auf die Möglichkeiten der Überwindung und auf den Zweck einer solchen Darstellung eingegangen. Das Dilemma wird dabei im Rahmen der Gewissensdiskussion dieser Zeit und der Individualitätsdarstellung im Artusroman abgehandelt. Ein wesentlicher Fokus liegt auf der Güter- beziehungsweise Pflichtenabwägung als Möglichkeit zur Überwindung des Dilemmas.

12. Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name: Sonja Mather
Geburtsortdatum: 26. Dezember 1987
Geburtsort: Wien

Schulbildung

09/1998 – 06/2006: BRG Krottenbachstraße XIX, 1190 Wien
09/1994 – 06/1998: Volksschule Knollgasse, 1170 Wien

Studium an der Universität Wien

10/2006: Beginn des Diplomstudiums der Deutschen Philologie
03/2007 – 01/2010: Bakkalaureatsstudium der Publizistik und
Kommunikationswissenschaft
(Abgeschlossen am 31. Jänner 2010)

Berufliche Tätigkeiten

02/2011 – 07/2011: Freie Journalistin bei der Wiener Bezirkszeitung
09/2010 – 12/2010: Viermonatiges ORF-Praktikum in der Abteilung FI1
(Informationsdirektion Fernsehen) Neue Medien
06/2009 – 05/2011: Firmenlektorat, Herausgabe des Newsletters,
Mitentwicklung und redaktionelle Betreuung der Homepage
bei der Monopolverwaltung GmbH (Teilzeit)
04/2008 – 09/2010: Sachbearbeiterin im administrativen Bereich und
Organisation des Solidaritätsfonds bei der
Monopolverwaltung GmbH (Teilzeit)
11/2006 – 06/2007: Telefonbefragungen beim Marktforschungsinstitut Triconsult
08/2002: Praxismonat bei der Baufirma PORR: administrative
Tätigkeiten im Bereich des Gerätemanagements